معتصم السيد أحمد

الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي

بين حقائق النص ونسبية المعرفة



دار الهادي

الهرمنيوطيقا
في الواقع الإسلامي

بين حقائق النص ونسبية المعرفة

معتصم السيد أحمد





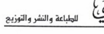
للطباعة والنشر والتوزيع

الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي

الطبعة الأولى

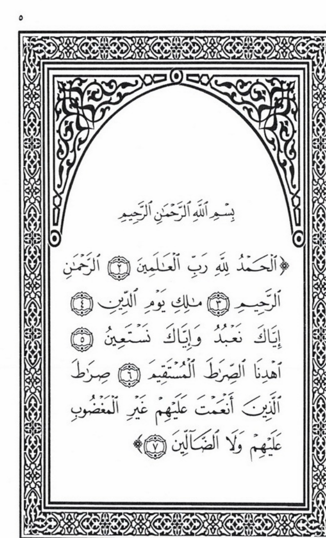
١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

ISBN : 978-9953-521-66-4

للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف:01/550487 _ 03/ 896329 _ فاكس: _ 01/541199 ص.ب: 25/286 غبيري - بيروت - لبنان
Tel: 03/896329 - 01/550487 - Fax:541199- P.O.Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
e-mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //WWW. daralhadi.com



بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

۞ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾ ٱلرَّحۡمَٰنِ
ٱلرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾
إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ﴿٥﴾
ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَٰطَ
ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ
عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾ ۞



بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مُقَدِّمَة

يكتسب النص الديني في الإسلام أهمية بالغة، ليس لكونه نصاً مقدساً يمثل ارتباط السماء بالأرض فحسب؛ وإنما لما يمثله من نمط معرفي متميز وفعال مع كل مساحات المعرفة التي تفرضها الضرورة الزمنية. ومن هذه الزاوية يمثل النص الديني أول تمايز بينه وبين الأشكال المعرفية التي تعارف عليها البشر.

فالطبيعة البشرية في التفكير لا تُرجع المعرفة لنص له حالة من الثبات والديمومة؛ لأن النص في التصور الإنساني مهما امتلك من تناسق ومتانة في الدلالة إلَّا أنّه محكوم بعوامل الزمن التي تفرض تطوراً دلالياً للنص، فيصبح النص عندها معبّراً عن المعرفة وليس منتجاً لها. ففي المعرفة البشرية عموماً يرتكز البناء النظري لأي توجه فلسفي على مجموعة من المبادئ بوصفها الأساس الذي تجتمع عنده خيوط النظرية. ولا ترتبط هذه المبادئ بتعبير محدد يشكل نصاً ثابتاً. أما في التصور الإسلامي فترتكز المعرفة على النص ليس بوصفه مستبطناً للمعرفة فحسب بل ومنتجاً لها أيضاً.

هذا الوصف لواقع النص الديني خلق استفزازاً معرفياً أمام العقل المسلم في تعاطيه مع النص، وفتح الباب أمام إبداعات منهجية تقترب من النص في

محاولة دائمة لإيجاد توافق بين ثبات الإطار وحركة المحتوى. فأما ثبات الإطار فلما يمثله النص من امتداد للخطاب الإلهي، وأما حركة المحتوى فلضرورة انسجام المحتوى المعرفي مع الطبيعة الإنسانية؛ فالإنسان بوصفه موجوداً تاريخياً يتحرك ضمن إطار الظرف الزمني الذي يعيشه؛ الأمر الذي يجعله دوماً عرضة للتغير الدائم بسبب تبدل الظروف ومقتضيات الواقع. وبما أن المعرفة هي جزء من مكتسبات الإنسان، فهي بالتالي قابلة للتغير أو التشكّل ضمن أُطر جديدة تراعي المرحلة.

هذه الدعوة تجعل المعرفة الإسلامية أمام معضلة حقيقية، فالمسلم في إبداعه المعرفي لا يستطيع أن يتجاوز الواقع الذي ساهم في تكوين ثقافته. وفي الوقت نفسه هو مطالب بالارتكاز على نص تاريخي وُلِد في أجواء ثقافية لها مكتسباتها الظرفية الخاصة. فهناك فاصل معرفي بين الإنسان الحاضر والإنسان الأول الذي راعى النص خصوصياته الثقافية، ممّا يجعل العلاقة بينهما علاقة ذات طابع جدلي، لا يمكن الاستغناء عن أحدهما أو ترجيحه، خشية أن يؤدي ذلك إلى تجاهل حقيقة (تاريخية الإنسان) سواءً أكان ذلك في زمن نزول الوحي أم بعده.

هذه الجدلية جعلت بعض المفكرين يتنكر لواقع المعرفة الخاصة بالنص، عندما نظر للنص بوصفه لغة قابلة للبناء والتشكل في سياقات معرفية جديدة، ليست لها صلة بمحتوى معرفي يحتفظ به النص، وفي المقابل تمسك بعض آخر بحقيقة المعرفة التي تمثل المحتوى الطبيعي للنص الديني، وقد تطلب ذلك محاولات جادة ودائمة لإيجاد حل لهذه الجدلية. والصيغة المفترضة لا بد أن تكون ذات بعد منهجي لتمثل مرجعية يُحال إليها فهم النص الديني؛ وذلك بتقديم قراءة للنص تحافظ على المحتوى المعرفي الخاص بالنص، وفي الوقت نفسه تراعي الظرف البشري في إبداعه الفكري.

وضمن هذا السياق يبرز موضوع الهرمنيوطيقا بوصفه علماً أو منهجاً

معرفياً يبحث عن مسائل عديدة ترتبط بالنص، في طبيعته وتكونه، والصلة الرابطة بينه وبين مبدعه، وعلاقته بالتراث والتقاليد. كما أنه يعالج بعض الجوانب الغامضة التي تبرز من خلال علاقة المفسر بالنص. فهل يمكنه الوصول لمراد المؤلف بوصفه شرطاً من دونه لا يكون هناك محصلٌ للفهم؟، أم أن هذا الشرط هو المحال المعرفي ما دام هناك فارق طبيعي وذاتي بين المفسر والمؤلف يشكل حاجزاً لا يمكن اختراقه؟. أم أن النص له شخصيته المستقلة بعيداً عن مبدعه في حالة من القطيعة التامة والاستبعاد الممنهج لمراد المؤلف وواقعه وظروفه وكل الملابسات التي ساهمت في إبداعه للنص. فينفتح الباب أمام المؤوِّل ليصبح النص مرناً وقابلاً للتشكل في صور غير متناهية؟. كل ذلك شكل موضوعاً وإطاراً للهرمنيوطيقا بما هي منهج للتفسير أو التأويل.

ويجدر بنا - إذا ابتعدنا في هذه المقدمة عن جذور هذا الطرح المنهجي - أن نقترب نحو التأثير المعرفي الذي يمكن أن تفرزه هذه المنهجية في الوسط الإسلامي، لما يمكن أن تثيره الهرمنيوطيقا من أسئلة على النص الديني، مثل إمكان إيجاد قراءات مختلفة للنص الديني، وبالتالي رسم معانٍ ومفاهيمَ غير متناهية.

فهل الفهم رهين الحالة التاريخية والتغير المستمر؟ وبمعنى آخر هل هناك ثمة شرط للتعرف على الوعي التاريخي للمؤلف وظروفه ومقتضيات عصره، أم أنّ (المحور) في فهم النص هو المفسِّر وما يؤثر فيه (هو) من خلفيات وقبليات معرفية؟

فإذا كانت هذه الأسئلة وغيرها تشكل وقفة حقيقية تستفز الباحث فإلى أي مدى كان التفاعل معها في الوسط الإسلامي؟.

تباينت وجهات النظر، حول مدى فاعلية المنهج الهرمنيوطيقي، في تقديم فهم منظم للنص الديني، بين من يراه الطريق الحصري والوحيد لتفعيل

النص، وإخراج الدين من الصورية الجامدة والمتزمتة؛ التي تحجب الحقيقة الدينية وتجعلها أجنبية عن العصر الحاضر، وبين منكر لأي دور فاعل لهذا المنهج، الذي نشأ ضمن ظروف خاصة أنتجتها تجارب الفلسفة الغربية، فالضرورة المنهجية عند هؤلاء تقتضي أن تظل الهرمنيوطيقا محافظة على خصوصية المنشأ الذي يتباين مع تجربة النص الديني في الإسلام..

ومن أهم المفاصل الأساسية المثيرة للجدل بين التوجهين: هي النسبية المعرفية التي تؤكد عليها الهرمنيوطيقا ضمن الدعوة للقراءة المفتوحة والمتجددة للنص، بحيث يحق لكل واحد حينها الفهم، من غير أن يكون لأحد حق احتكار الحقيقة، فليس هناك حدٌّ نهائي أو حقيقة مطلقة يجب الوقوف عندها.

هذا ما يثير مخاوف المتبنين لقدسية النص، المستبطن للحقائق الإلهية الثابتة، فثمة مفارقة أساسية يبديها هذا الاتجاه؛ هي أن النسبية حقيقة واقعية، لا يمكن التنكر لها ما دام الإنسان يبدع ضمن ظرفه السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، والنفسي، ولكن الأمر غير المقبول هو أن تضخم هذه النسبية، لتصبح الحقيقة الوحيدة ولا حقيقة غيرها. فالنزاع الحقيقي ليس في إثبات النسبية وعدمها؛ وإنما هل هناك حقائق قطعية كما هو حال النسبية عند أصحابها؟

من هذه الملاحظة يؤسس هذا الاتجاه معياراً للفرز بين اتجاهين للخطاب المعرفي، بين الخطاب البشري المحدود، والخطاب الإلهي الذي يحتفظ بحقائق ثابتة وسنن جازمة، فإن كان من الممكن قبول الهرمنيوطيقا في النص البشري الذي يمكن أن يحتمل وجوهاً متعددة، تفرضها الظروف والمقتضيات ضمن التجربة الذاتية للإنسان. إلا أنه لا يمكن قبول ذلك بخصوص المعرفة التي يؤسسها الخطاب الإلهي. فهي معرفة ترتكز على سنن ثابتة تتجاوز الإطار الزمني لتكون قابلة للجريان والانطباق، فالحقيقة الأولى التي يجب

تأسيسها: أن النص الديني مستبطن لحقائق مطلقة. وهنا تصبح المشكلة منحصرة في كيفية الفهم لتلك الحقائق، مما يعود بنا من جديد لمناهج الفهم، التي يجب تقويمها بمقدار اعترافها بتلك الحقائق الموجودة في النص.

أما الهرمنيوطيقا لا تعترف بتلك الحقائق وتستسلم لمقتضى الظرف البشري في المعرفة، مما تجعل النص الإلهي محكوماً ضمن تصور زماني ومكاني يخلقه المفسِّر، وبالتالي تلغي أي محاولة لإسناد أي فكرة إلى الدين، بل لا يمكن خلق تصور معرفي يمكن وصفه بأنه فكرٌ ديني.

وقد وجد هذا المنهج - الداعي لنسبية معرفية مطلقة - أنصاراً في الوسط الإسلامي استندوا على الهرمنيوطيقا لتقديم فهم جديد للنص الديني وفقاً لأفق المرحلة ومقتضيات العصر.

ولذا حاولت في هذه الدراسة فتح الباب هذا للنقاش والبحث، للمساهمة في عرض المشكلة وتقديم بعض الرؤى. فتناولت الدراسة في أربعة فصول: اهتم الفصل الأول بالمسار التاريخي للهرمنيوطيقا مستعرضاً أهم المدارس التي أنتجتها الفلسفة الغربية. وقد حاولت في هذا الفصل أن أبين الاتجاه الهرمنيوطيقي الذي يمكن أن يكون له حضور في الوسط الإسلامي، رابطاً بينه وبين دلالة المعنى التي أوجدتها العقلية الإسلامية للهرمنيوطيقا، وبذلك نكون قد حددنا المشكلة وحصرنا مسار البحث.

أما في الفصل الثاني فقد تناولت الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي المعاصر مستعرضاً الدواعي والنتائج، وأهم المرتكزات المعرفية التي ترتكز عليها في مشروعها التأويلي، ومناقشاً بعض النتائج على سبيل النقد والبناء.

وفي الفصل الثالث الذي جاء بعنوان (**وجهة معرفية... نحو قراءة تأويلية جديدة**) قمت فيه بمناقشة الأبعاد الإبستمولوجية لمشروع القراءات التأويلية، عارضاً فيه تصوراً مخالفاً لما اعتمده المشروع التأويلي في تأسيسه المعرفي.

وفي الفصل الرابع والأخير من الدراسة كان الاهتمام منصباً على تقديم

دلالة جديدة لمفهوم التأويل من النص الديني، بعد استعراض المعنى التراثي، والمقاربات الفلسفية لمفهوم التأويل، والمقاربات الحديثة التي تبناها مشروع القراءات التأويلية، وأهم المكتسبات المعرفية التي يمكن أن يمثلها هذا الفصل، هو في تقديم تصور يمكن من خلاله الفرز بين ما هو ثابت وما هو متغير. وترتكز هذه المنهجية على حقيقة قرآنية وهي أن النص يستند على خريطة من القيم تتفاضل في ما بينها على شكل هرمي، تمثل الجانب الثابت من المعرفة القرآنية. أما الجانب المتغير هو التطبيق المرحلي لهذه القيم وهو مشروط بالتطور الزمني.

وهذا التقسيم لنوعي المعرفة القرآنية يمكن أن يقدم مساهمة عملية لتقليص الحد الفاصل بين ثبات المعرفة ونسبيتها.

والنقص الذي يمكن أن يجده القارئ في هذه الدراسة هو في تقديم تصور عملي لخريطة القيم وتطبيقاتها المرحلية.

وتجاهلي لهذا الأمر يبتني على سببين:

الأول، هو أن مساهمتي منهجية لا تهتم كثيراً بإيجاد تصور عملي.

والثاني، أن هذا الأمر يحتاج إلى دراسة منفصلة ومجهود كبير هما أوسع من رسالة «ماجستير».

أما بخصوص الدراسات السابقة: فلم أجد - بحسب تتبعي - دراسة مختصة في تتبع المنهج الهرمنيوطيقي في الواقع الإسلامي، والدراسات في هذا الشأن يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أصناف.

الصنف الأول: دراسات اهتمت بعرض الفلسفة الهرمنيوطيقية سواءً أكانت مترجمة أم تأليف بعض مفكري العرب، وهي كثيرة وقد استفدت من بعضها في الفصل الأول من الدراسة بوصفه يتتبع الهرمنيوطيقا مفهوماً ودلالة، كما يعرض أهم التوجهات الهرمنيوطيقية.

الصنف الثاني: هي الدراسات المتبنية للمشروع الهرمنيوطيقي في الواقع الإسلامي، وقد وقع تركيزي على دراسات نصر حامد أبو زيد نموذجاً لهذا المشروع. وقد اعتمدت عليها بشكل واضح في الفصل الثاني الذي يعرض هذا المشروع.

الصنف الثالث: كتب ودراسات انصب جهدها في الرد على نصر أبو زيد منها: (قراءة في فكر التبعية) لمحمد جلال كشك. و(قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة) لعبد الصبور شاهين، و(نقض كتاب نصر أبو زيد ودحض شبهاته) للدكتور رفعت عبد المطلب، و(أعلام وأقزام) للدكتور سيد العفاني، و(مقالتان في التأويل - معالم في المنهج ورصد للانحراف) للدكتور محمد سالم أبو عاصي، و(أقطاب العلمانية في العالم العربي والإسلامي) لطارق منينه. ولكني لم أعتمد عليها في دراستي لأسباب منها:

أولاً: يغلب عليها الطابع التوجيهي الذي يقطع الطريق أمام الفكرة المخالفة ضمن مسارات مرسومة سلفاً. ومن هنا يصنفها أبو زيد ضمن الأيدلوجية المتحجرة التي لا ترتكز على أي تأسيس منهجي.

وثانياً: أحببت أن أخوض تجربتي ضمن تصوري المعرفي الخاص، الذي يُمكنني من عرض قناعاتي لهذا المحك الخطير بوصفها تجربة مهمة تؤدي إلى إنضاج الأفكار وترشيد الخبرة.

أما المنهج المتبع في هذه الدراسة هو المنهج التحليلي في عرض الأفكار وتقويمها وفقاً للطرح التجاوزي الذي يؤسس لنقض المشروع التأويلي في الواقع الإسلامي. وفي مقابله منهج تركيبي استدلالي لما تقتضيه الحالة البنائية لبعض التصورات الضرورية في تأسيسي المنهجي لمفهوم التأويل.

أرجو من الله أن يوفقني في ذلك.

معتصم سيد احمد



الفصل الأول

الهرمنيوطيقا...

جذور المصطلح ودلالات المعنى



الهرمنيوطيقا... الدلالة التاريخية للمصطلح

الهرمنيوطيقا كأي مصطلح علمي يتأثر بدلالات جديدة، ويتحقق ذلك التأثر تبعاً لتطور الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه المصطلح، ما يجعله يتسع لحمل مضامين لم تكن مثارة من قبل. وما شهده مصطلح الهرمنيوطيقا على وجه الخصوص من تطور كبير في الدلالة يستوجب نظرة خاصة، تتجاوز المعنى الحرفي والدلالة الشكلية للكلمة؛ وذلك لأن الهرمنيوطيقا في دلالتها الأولى لا تتجاوز الوصف المرحلي للمصطلح، وهي دلالة بالتأكيد ذات معنى محدود، تكتسب وجودها الاصطلاحي من خلال ارتباطها المنهجي مع غيرها من المصطلحات في الدائرة المعرفية الواحدة.

أما الهرمنيوطيقا في مجمل الدلالة التاريخية وما اكتسبته عبر الزمن من مخزون معرفي جديد لا يمكن كشفه من خلال الترجمة الحرفية. وبخاصة أن مصطلح الهرمنيوطيقا تحول من دلالة جزئية ضمن دائرة أوسع، إلى رسم

دائرته المعرفية ذات الطابع الاستقلالي الخاص. ما يجعل الباحث في حيرة أمام وصف الحالة الدلالية للكلمة، فإما أن يجعلها في بعدين يستبطن البعد الأول الدلالة الحرفية للمصطلح، والبعد الآخر يصف فيه المصطلح بوصفه عنواناً لحقل علمي له خصوصيته المعرفية، أو يتجاوز هذه الثنائية بالقول إن مصطلح الهرمنيوطيقا يحمل في داخله منذ بدايته بذور تكامله ليصبح علماً له تشخصه المستقل بذاته.

فإذا نظرنا إلى المادة اللغوية الأولى التي تشكل منها المصطلح نجدها ترجع إلى اللغة اليونانية، برغم الاختلاف حول الجذر اللغوي للمصطلح فبعضهم يرى أن الهرمنيوطيقا «*Hermeneutic*» مشتق من الفعل اليوناني «*Hermenevein*» مؤنثه «*Hermeneia*» في حين يرى آخرون أن المصطلح مأخوذ من «*Hermeneutikikos*» بمعنى التوضيح وإزالة الغموض من الموضوع، يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري.

«الهرمنيوطيقا هي مشتقة من الكلمة -Hermeneuin- بمعنى يُفسر أو يوضِّح، من علم اللاهوت، حيث كان يقصد بها ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعني بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة»[1].

---

(١) المسيري، عبد الوهاب: مقال الموضوعية والذاتية، موقع عبد الوهاب المسيري www.almessiri.com.

وقيل إن هناك ارتباطاً في الجذر المعرفي بين الهرمنيوطيقا وبين هرمس رسول الآلهة عند الإغريق، وقد يرجع هذا الارتباط إلى طبيعة الرسول بوصفه وسيطاً يقوم بمهمة الشرح والتوضيح لمضمون النص إلى المخاطب به، ما يجعل الأمر يدور بين نص ومفسر لهذا النص، إلا أن غادامير (١٩٠٠م-٢٠٠٢م) يرى أن هذا نوعاً من الالتباس في الدلالة حيث يقول:

«نجد في الاستعمال القديم للفظ نوعاً من الالتباس. لقد اعتبر هرمس Hermes رسول الآلهة إلى البشر، كما أن الأوصاف التي دل عليها هوميروس تظهر غالباً أنه «أي هرمس» يبلغ حرفياً وينجز كاملاً ما وكل بتبليغه... لا توجد دون شك أيُّ صيغة لفهم التقارب بين فن التأويل والفن التكهني»[1].

وبعد أن ينفي هذا التقارب يصل إلى المعنى الذي يؤكد دلالة المصطلح على التفسير:

«هكذا تطور المعنى المعرفي لـ «Hermeneias» و«Hermeneus» في الهيلينية المتأخرة ليدل على التفسير العلمي أو المؤوِّل المترجم»[2].

---

(١) هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل الأصول. المبادئ. الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، ط ٢، الدار العربية للعلوم بيروت، والمركز الثقافي العربي المغرب، منشورات الاختلاف الجزائر، ت ٢٠٠٦م، ص ص ٦١-٦٢.

(٢) المصدر السابق ص ٦٢.

وبالتالي ترجع الهرمنيوطيقا في أول دلالاتها إلى معنى «التفسير» بغض النظر عن جذرها اللغوي.

وما يؤيد هذا الاستنتاج استخدام أرسطو هذا المصطلح في منطق القضايا، حيث جعل الهرمنيوطيقا دالة على قضايا العبارة، وذلك إشارة لما يحمله اللفظ من دلالة على التفسير، يقول حسن حنفي:

«ان لفظ الهرمنيوطيقا لفظ يوناني - بيري هرمنياس - وضعه أرسطو جزءاً من أجزاء المنطق، ويعني به (وكما ترجمه قدماء المناطقة «العبارة») قضية العبارة، وهو الكتاب الثاني من كتب المنطق بعد كتاب المقولات، أي كيف يمكن تفسير العبارة؟»(1).

وقد طبع أول كتاب يحمل عنوان الهرمنيوطيقا لدان هاور سنة ١٦٥٤وهو التاريخ الذي اعتبره غادامير المرحلة التي تميز بين التأويل اللاهوتي والتأويل القانوني(2).

وقد حافظت الهرمنيوطيقا على هذه الدلالة في دائرة الدراسات اللاهوتية إلا أن نصر (أبو زيد) يشير إلى دلالة جديدة، يمكن أن تحمل مخزوناً جديداً في المعنى أو قد تكون مجرد مفارقة اعتبارية ناظرة فقط إلى جعل المصطلح أكثر تقنياً، حيث يقول:

---

(١) حنفي حسن: مجلة قضايا إسلامية معاصرة كتاب الاجتهاد الكلامي، ط ١، دار الهادي للطباعة والنشر بيروت لبنان، ت ٢٠٠٣م، ص ٣١٥.

(٢) انظر فلسفة التأويل غادامير، مصدر سابق، ص ٦٣.

«مصطلح الهرمنيوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير الى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس). والهرمنيوطيقا بهذا المعنى تختلف عن التفسير الذي يشير اليه المصطلح Exegesis على اعتبار أن هذا الأخير يشير الى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية بينما يشير المصطلح الأول الى نظرية التفسير»[1].

وهذا التباين في المعنى ناظر إلى الفرق بين المنهج في مستواه النظري، والممارسة العملية للمنهج نفسه. وكما أتصور أن هذه الدقة في التمييز لا ينظر إليها عادةً في بداية تشكل المصطلح، ففي حينها يكون المصطلح في طور العموم الباحث دوماً عن نظائره، ويكون مستوعباً إياها ضمناً في وقت تشكله، فالتفسير في تفاصيله التطبيقية يستبطن بطريقة آلية نظرية التفسير، وبالتالي لا يعتبر ذلك إضافة معنى جديد للمصطلح لم يكن مستوعباً إياها منذ تشكله، وفي العموم لا يخلو هذا التمييز من الإشارة إلى نضج المصطلح في تطوره التاريخي حيث يتحول معها التفسير من دور الممارسة الساذجة إلى دور الممارسة العلمية، وذلك إذا اعتبرنا أن المصطلح في دلالته الأولى كان يشير إلى خصوص التفسير الساذج وهو مستبعد نظرياً، ومع ذلك يمكننا اعتماد هذه الإضافة الدلالية نقلةً جديدة في مصطلح الهرمنيوطيقا، لا سيما أن الدراسات

---

(١) (أبو زيد) نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط ٢، المركز الثقافي العربي بيروت لبنان، ت ١٩٩٢م، ص ١٣.

اللاهوتية بدأت في الاهتمام الجدي لوضع هذه الضوابط وبخاصة في الأوساط البروتستانتية، حيث يقول غادامير:

«تلقت الهرمنيوطيقا دفعاً جديداً بالرجوع إلى حرفية الكتابات المقدسة كما مارسها الإصلاحيون من البروتستانت بدخولهم في جدال مع عقيدة الكنيسة»[1].

وبما أن التفسير اللاهوتي كان مختصاً بتفسير الكتاب المقدس فمن الطبيعي أن يكون اهتمامه منصباً على فهم لغة النص، الأمر الذي جعل استدلالاتهم ترتكز على مباحث الألفاظ والمعاني والبيان «**والواقع أن أية مساع علمية لم تكن تبذل لفهم النصوص الدينية، باستثناء مباحث الألفاظ والمعاني والبيان مضافاً إلى بعض الافتراضات الواهية، وساد التصور بأنه لا حاجة إلى شيء سواها في هذا الباب**»[2] مما جعل الهرمنيوطيقا تنحو منحىً لسانياً تهتم بفقه اللغة لتفسير النصوص وتوضيح الغموض ورفع اللبس الذي يُسببه قِدَم المخطوطة، وبالتالي يصبح الهرمنيوطيقي عالماً لغوياً بامتياز يوظف علمه في تفكيك النص الديني من أجل بيان الغامض وتوضيحه، يقول عبد الكريم شرفي:

«ان الهرمينوطيقي مترجم يجعل بفضل معارفه اللسانية، الغامض قابلاً للفهم، وذلك

(١) هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل، مصدر سابق ص ٦٥.
(٢) شبستري محمد مجتهد: مجلة قضايا إسلامية معاصرة كتاب الاجتهاد الكلامي، مصدر سابق، ص ٦٤.

باستبدال الكلمة التي لم تعد مفهومة بكلمة أخرى تنتمي الى الحالة اللغوية الخاصة بالقارئ الذي يترجم له هذا الهرمنوطيقي»[(١)].

وبهذا نكون قد وصلنا لدلالة جديدة للمصطلح تحمل في طياتها المنهج اللغوي أو علم الإدراك اللغوي، وهو المجال الذي تُصنَّف فيه الهرمنيوطيقا ضمن الدراسات الأدبية، وقد تطور هذا المصطلح ضمن هذه الدائرة أيضاً تبعاً لتطور علم اللغة الحديث.

إلى هذا المستوى من الدلالة يبدو أن الهرمنيوطيقا لا تؤسس لأي معنى فلسفي، إلا إذا اتسع المصطلح لدلالة جديدة تدخله في دائرة البحث الفلسفي، وهذا ما بدأت بوادره مع شلاير ماخر (١٧٦٨-١٨٣٤) الذي جعل (الفهم) في مركز الممارسة الهرمنيوطيقية، عندما عرفها بـ«**فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم**»[(٢)] وبذلك يرجع إليه الفضل في تأسيس الهرمنيوطيقا الحديثة، بعد أن عمل على جعلها ذات دلالة منهجية تؤسس لنظرية الفهم الصحيح، ليس للنص الديني فحسب وإنما النص في كل أبعاده: الاجتماعية، والسياسية، والقانونية، والتاريخية، والفلسفية، والأدبية.

«فعلى يد شلاير ماخر اذن تخلت الهرمنيوطيقا عن مهمتها الأولية المتمثلة في متابعة المعنى لتصب جل اهتمامها على وضع القوانين والمعايير التي تضمن الفهم المناسب

---

(١) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ط١، الدار العربية للعلوم بيروت لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر، ت ٢٠٠٧م، ص٢٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧.

للنصوص أياً كانت هذه النصوص في تحققها الملموس»(١).

وبرغم هذا المفهوم الواسع للهرمنيوطيقا الذي أوجده شلاير ماخر إلا أنها تظل تبتعد عن دائرة البحث الفلسفي، في الوقت الذي تقترب فيه من طبيعة البحوث المنهجية التي تحاول إخراج الإنسان من دائرة الفهم الخاطئ، ومن هنا لم يهتم شلاير ماخر بطبيعة الفهم وماهيته الذي يدخله في صلب البحث الفلسفي.

إنّ الأسس التي وضعها شلاير ماخر في عملية الفهم الهرمنيوطيقي، فتحت الباب أمام تأسيسات أكثر شمولية واتساعاً على يد الفيلسوف دلثاي (١٨٨٣-١٩١١م) الذي جعل منها أساساً للمنهج المعرفي للعلوم الإنسانية، وبالتالي أخرج الهرمنيوطيقا من مجال الفهم المحدود بإطار النص إلى مجال الفهم الذي يتسع لكل علوم الفكر، وقد أوجد بذلك مفارقة منهجية بينها وبين العلوم الطبيعية، «**بعد أن رأى الوضعيون أن الخلاص الوحيد لتأخر العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية يكمن في ضرورة تطبيق نفس المنهج التجريبي للعلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية، سعياً للوصول إلى قوانين كلية يقينية**»(٢). وقد أسس دلثاي هذه المفارقة على أساس أن العلوم الطبيعية ذات سمة وصفية بعكس العلوم الإنسانية التي ترتكز على المعنى والفهم، أو كما يقول (أبو زيد):

«ان الفارق بين العلوم الاجتماعية والطبيعية يكمن عنده في أن مادة العلوم

---

(١) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ط١، الدار العربية للعلوم بيروت لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر، ت ٢٠٠٧م، ص ٢٥.

(٢) (أبو زيد): إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ١٤.

الاجتماعية - وهي العقول البشرية- مادة معطاة، وليست مشتقة من أي شيء خارجها، مثل مادة العلوم الطبيعية التي هي مشتقة من الطبيعة»[١].

وبهذه الدلالة الجديدة اكتسبت الهرمنيوطيقا فاعلية جعلتها حاضرة لدى كل العلوم الإنسانية بما فيها الفلسفة، إلا أنها تظل ذات سمة منهجية أكثر من كونها فلسفية محض.

أما النقلة الكبيرة التي أدخلت الهرمنيوطيقا إلى عالم الفلسفة فكانت في القرن العشرين على يد مارتن هيدغر (١٨٨٩-١٩٧٦م) الذي أقام الهرمنيوطيقا على أساس فلسفي أو أقام الفلسفة على أساس هرمنيوطيقي كما يعبر (أبو زيد)، طالما أن الفلسفة هي فهم الوجود. وبالتالي تصبح الهرمنيوطيقا ملازمةً فلسفة هيدغر الوجودية سواءً أصرّح بها أم لم يصرّح؛ لأن البناء الفلسفي لوجودية هيدغر يرتكز على إدراك الوجود من خلال إدراك الوجود الإنساني، الذي يتميز عن بقية الموجودات بحالة الوعي الوجودي وبحسب تعبير هيدغر.

«هي كائنات تمتلك الكينونة بالطبع لكنها لا تعي ذلك. وحده الإنسان يعي كينونته وحده يتجاوز كينونته نحو وجوده»[٢].

---

(١) (أبو زيد): إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ١٤.

(٢) أحمد إبراهيم: إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، ط١، الدار العربية للعلوم بيروت لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر، ٢٠٠٦م، ص ٧١.

واللحظة التي يكون فيها الكلام عن الوعي والفهم هي نفسها اللحظة التي يكون الحديث فيها عن الهرمنيوطيقا. ومن هنا يكون هيدغر قد أسس نظاماً فلسفياً للفهم من خلال فلسفته الوجودية. والذي يهمنا هنا هو البحث عن الدلالات الجديدة التي اكتسبها مصطلح الهرمنيوطيقا، ولا شك أن هيدغر جعل للمصطلح طبيعة فلسفية بامتياز.

وقد سار على خطى هيدغر نفسها الفيلسوف الهرمنيوطيقي غادامير، الذي قام بانتقاد المسار الكلاسيكي للهرمنيوطيقا الباحثة عن المنهج، وأكد على رسم مسار جديد يتناول عملية الفهم في ذاتها، ومسارها، وملابساتها التاريخية، «**ولذلك يؤكد غادامير على ضرورة تجاوز المناهج لتحليل عملية الفهم نفسها في فعالياتها وملابساتها التاريخية، ما دامت كل المناهج - بما في ذلك العلمية -، تتأسس في العمق على التفكير التأويلي**»[(١)]. والإضافة الدلالية عند غادامير لمصطلح الهرمنيوطيقا يمكن ملاحظتها من خلال إنضاج هذا المصطلح في بحوثه المتعددة، في تشكيل مدرسة هرمنيوطيقية أفنى عمره الطويل في تحديد ملامحها، وسوف نتعرض لها بشيء من التفصيل في ما سيأتي.

وبالتالي نكون قد وصلنا إلى مجموعة من الدلالات رافقت مصطلح الهرمنيوطيقا منذ تشكله وإلى الآن متجاهلين بعض الدلالات، كالتي أوجدها بول ريكور الذي جعل الهرمنيوطيقا من مختصات المعاني الكامنة في الأساطير والرموز، وإنما استبعدتها ظناً مني بأنها خارجة عن النسق التاريخي للمصطلح، مع إيماني بأن التأويل الرمزي قديم جداً ولكن ضمن مصطلح آخر وهو «الهيبونويا» وهو لفظ قديم كان يدل على المعنى الرمزي[(٢)].

ويمكن تلخيص الدلالات التي أوردناها كالتالي:

(١) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، ص ٣٦.
(٢) غادامير: فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص ٦٤.

- التفسير
- نظرية تفسير الكتاب المقدس
- علم المنهج اللغوي وعلم الإدراك اللغوي
- فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم
- أساس المنهج المعرفي للعلوم الإنسانية
- الفهم الوجودي، أو الفهم نفسه في فعالياته وملابساته التاريخية

ولكي نستوضح هذه المعاني نتناول بعض الفلسفات التأويلية بشكل مختصر بقدر ما يتبين لنا ما يمكن أن يكون له حضورٌ في الوسط الإسلامي كفاعلية لفهم النص القرآني.



الهرمنيوطيقا الرومانسية

أدخل شلاير ماخر الهرمنيوطيقا الى مرحلة جديدة تجاوزت الحالة التقليدية المختصة بالكتاب المقدس، وذلك بخلق فاعلية جديدة للهرمنيوطيقا تجعلها حاضرة في كل النصوص، واعتُبر هذا ايذاناً لمرحلة أصبحت الهرمنيوطيقا فيها علماً له خصوصيته الساعية الى توفير فهم صحيح لكل قول مهما كان نوعه، وبالتالي «يعود اليه الفضل في أنه نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون علماً أو فناً لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص. وهكذا تباعد شلاير ماخر بالتاويلية بشكل نهائي عن أن تكون في خدمة علم خاص، ووصل بها الى أن تكون علماً بذاتها يؤسس عملية الفهم وبالتالي عملية التفسير»[1].

---

(١) (أبو زيد): إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ٢٠.

والهرمنيوطيقا بهذا المعنى تشكل مفارقة جديدة للنمط التقليدي السائد، وتتضح هذه المفارقة بملاحظة الدافع وراء تأسيس منهج للفهم، فشلاير ماخر ينطلق من قاعدة سوء الفهم المبدئي لأي نص وبخاصة النصوص المتقدمة زمناً، ما يجعل من الضروري إيجاد منهج تأويلٍ يعصمنا من سوء الفهم، وهذا خلاف النمط التقليدي الذي ينطلق من إمكانية الفهم لكل شيء، وإمكانية الفهم المطلقة هذه لا تدع مجالاً لتأسيس منهج يمنع الإنسان من الفهم الخاطئ، ولا تكمن أهمية هذه المفارقة فقط في ما بيّنا؛ وإنما لها انعكاس معرفي مهم قد يكون له حضورٌ واضحٌ في النمط الإسلامي، فمبدأ سوء الفهم يفتح الباب دائماً لإمكانية وجود معانٍ غير مكتشفة وهو بخلاف إمكانية الفهم النهائي، مما يجعل عملية الهرمنيوطيقا أو الفهم غير منتهية. أو بمعنى آخر تأسيس خفي لنسبية الفهم، ووصف النسبية هنا بكونها خفية ذلك لأنها تختلف في جذرها المعرفي عن النسبية المطلقة التي لا تعترف بمعنى خاص يحتفظ به النص هو بخلاف الهرمنيوطيقا التي يؤسس لها شلاير ماخر.

أما الكيفية التي يقترحها شلاير ماخر للفهم فتعتمد على تحليل الحالة الإبداعية التي ترتبط بالحياة الداخلية والخارجية للمبدع، ما يجعل من الضروري لفهم الإبداع استصحاب كلا الحالتين في عملية الفهم. وهو اعتراف واضح بالذات المبدعة وعدم إهمالها، وهو في الواقع (كما أرى) اعتراف بالقصد المستبطن في النص، ومن هنا يكتسب النص تصوراً جديداً عند شلاير ماخر يصبح فيه تجلياً لحياة المبدع. «**وإذا كان الأمر كذلك فإن من المهم في الممارسة الهرمنيوطيقية ليس تفسير المقاطع النصية فحسب، بل وإدراك النص في أصله أو منبعه، وفي بزوغه من الحياة الفردية لمؤلفه**»[1]. وتتجاوز وظيفة الهرمنيوطيقي حينها تفسير النص لتصل إلى اكتشاف التجربة

(١) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، ص ٢٦.

الحياتية للمبدع؛ لأن النص ليس مجرد وصف (تصوير) يستمد وجوده من الخارج فحسب، وإنما أيضاً مفعماً بحياة الآخر عندما يعكس التجربة الداخلية للمبدع، وتكون اللغة وقتها وسيطاً لنقل تلك التجربة. ومن هذا البعد نتعرف على الحالة الرومانسية التي وصفت بها هرمنيوطيقا شلاير ماخر لأنها تؤكد دور المبدع على حساب الواقع وتعد النص تعبيراً لعالمه الداخلي أو موازياً إياه، كما هو معروف في مدارس الأدب الرومانسي.

وبالتالي عملية الفهم عند شلاير ماخر ترتكز على بعدين:

- هرمنيوطيقا لغوية.
- هرمنيوطيقا نفسية.

ويتم الفهم من خلال هذه الهرمنيوطيقا الثنائية، ويتحقق ذلك بحاصل الجمع بين فهم اللغة وفهم القائل. والغموض الذي يحتاج إلى توضيح في هذه الثنائية هو ما يتعلق بفهم القائل الذي قد تفصله آلاف السنين عنا. والحل المقترح هنا لا يستدعي شيئاً من الخارج وإنما يعتمد على لغة النص نفسه لفهم القائل، مأخوذاً بعين النظر أن المبدع أو المؤلف يجد من خلال اللغة مساحة يبرز فيها ذاته وفكره، أما كيفية ذلك فيشرحها (أبو زيد) بالقول:

«ولكن ما هي طبيعة العلاقة بين فكر المؤلف (أو نفسيته) وبين الإطار اللغوي الوسيط الذي يتم فيه التعبير؟ يرى شلاير ماخر- أن اللغة تحدد للمؤلف طرائق التعبير التي يسلكها للتعبير عن فكره. وللغة وجودها الموضوعي المتميز عن فكر المؤلف الذاتي، وهذا الوجود الموضوعي هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة. ولكن المؤلف- من جانب آخر-

يعدّل من معطيات اللغة تعديلًا ما؛ انه لا يغير اللغة بكاملها، والا صار الفهم مستحيلًا، انه - فحسب - يعدل بعض معطياتها التعبيرية، ويحتفظ ببعض معطياتها التي يكررها وينقلها، وهذا ما يجعل عملية الفهم ممكنة»[1].

وأرى أن إيضاح الأمر بهذه الطريقة قد يستشف منه جعل اللغة والواحدة لغتين أو لغة واحدة ذات دلالتين تختص الأولى بالتفاهم المشترك والأخرى بنقل فكر المؤلف ونفسيته، وهذا ما لا يمكن تصوره، وإنما نفس الوجود الموضوعي للغة يحقق التفاهم المشترك في الوقت الذي لا يمكن أن نستبعد فيه ذاتية المتكلم أو المؤلف لأنه هو الذي أراد التعبير عن فكره من خلال اللغة، فالأمر غير موقوف على تغير أو تعديل في اللغة إلا إذا كان المقصود من التبديل والتغير هو توظيف اللغة بحسب الحاجة، وهو المقصود على ما يبدو، وبخاصة عندما يقول:

«هناك اذن جانبان جانب موضوعي يشير الى اللغة، وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، وجانب ذاتي يشير الى فكر المؤلف ويتجلى في استخدامه الخاص للغة»[2].

ولكن لا نستشف ذلك من النص الأول إلا إذا وظفنا الهرمنيوطيقا

(١) (أبو زيد): إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ٢١.
(٢) المصدر السابق، ص ٢١.

الرومانسية ذاتها لفهمه؛ لأن التغير والتبديل يستبطن فرض سلطة جديدة على النص، وهذا ما تَحرّز منه بالقول: «**إنه لا يغير اللغة بكاملها، وإلا صار الفهم مستحيلاً**». مع أن كلامه ما زال يحمل دلالة تغير بعض اللغة، فإذا كان تغير كل اللغة يجعل الفهم مستحيلاً كما يقول فإن تغير بعض اللغة في النص المستخدم تجعل فهم النص أيضاً مستحيلاً، لأنه يحتوي على تلك اللغة المغيرة، بينما التوظيف هو حُسن الاختيار من الوجود الموضوعي للغة بكيفية تنسجم مع مراده وقصده من الاستخدام. ولذا أجد عبارة عبد الكريم شرفي أكثر دقة عندما يقول:

«ويرى شلاير ماخر أن النص الأدبي يشير من جهة الى استخدام خاص أو متفرد للغة المشتركة، وبالتالي فلا يمكن فهمه الا في علاقته باللغة، ويشير من الجهة الأخرى الى أفكار المؤلف ونفسيته وتجربته الذاتية التي تكمن وراء هذا الاستخدام المخصوص للغة»[1].

وبهذا نخلص إلى أن شلاير ماخر يعتمد (مضافاً إلى اللغة في كليتها) على توظيف المؤلف الخاص للغة ليكتشف من خلال هذا التوظيف خصوصيته وعالمه الخاص.

وتكتمل عملية الفهم عنده بموهبتين الأولى لغوية تمتلك الفهم الشامل والدقيق للصور اللغوية وما يحدثه النص في كلية اللغة، وتكون المعرفة المتضمنة في النص حينها نتاجاً للغة، والثانية الوعي الفني والنفسي بذهنية

---

(١) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، ص ٢٦.

المؤلف بإعادة بنائه التاريخي، واكتشاف تأثير اللغة في التعبير عن أفكاره الداخلية، ليغدوَ المقصود هو فهم المؤلف وليس فهم النص، أو فهم النص باعتبار كونه تجربة حية عن حياة المؤلف. «**ومن هنا كان يرى أن فهم النص هو فهم الفرد، وليس فهم قاعدة أو قانون معين**»[(١)]. ولكي يتحقق هذا التلاقي بين فهم النص وفهم المؤلف في وقت واحد، يجب أن يرقى المؤوِّل إلى نفس مستوى المؤلف، ما يعني تجاوز المؤوِّل واقعه التاريخي الراهن بابتعاده عن ذاته ليفهم النص فهماً موضوعياً، ومن هنا نفهم السياق الطبيعي لبعض تعبيرات شلاير ماخر التي تحاول أن توجد هذا النوع من التلاقي مثل: «**التغلغل العاطفي، والتعرف النفسي، والتوحد بروح الكاتب، والإحساس بالآخر، والتجربة المعيشية، والتجربة الحية، وتجربة الحياة...**»[(٢)]. كل ذلك كان تحرزاً من الفهم الخاطئ وتأسيساً لفهم موضوعيٍ للنص كما أراده مؤلفه بل حتى أكثر، «**وذلك لسبب بسيط، لكوْن القارئ قادراً على إدراك أشياء كثيرة يبقى المؤلف غير واعٍ بها**»[(٣)].

هذه النظرية في بساطتها المنهجية تحتوي على تعقيد كبير في الممارسة العملية، وذلك لاشتراطها بعداً مثالياً يُنزل المؤوِّل منزلة الذات الفاعلة للنص، ما يجعلها ترتكز على أمرٍ يستحيل تحقيقه معرفياً. ومن هنا أصبحت عرضة للانتقاد وخاصة من رواد الهرمنيوطيقا المتأخرين، ونكتفي هنا بما أورده غادامير في حقه بالقول:

«بيد أن فن التأويل عند شلاير ماخر لم يتحرر نهائياً من الجو المعكر للأدب التأويلي كما تبلور في العصور القديمة مثل أعماله الفلسفية

(١) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، ص ٢٩.
(٢) المصدر السابق ص ٢٩.
(٣) المصدر السابق ص ٢٩.

التي التزمت بأشباح كبار مفكري المثالية. لم تكن لشلاير ماخر أطروحات واستنتاجات صلبة وصارمة كتلك التي لفيخته (١٧٦٢-١٨١٤) ولم تكن له نفس اللباقة النظرية والحذاقة الفكرية لشلنغ(١٧٧٥-١٨٥٤) ولا حتى الدعامة النظرية المتميزة لهيغل(١٧٧٠-١٨٣١). لم يكن شلاير ماخر سوى خطيب حتى وهو يمارس الفلسفة. مساهمته في فن التأويل هزيلة للغاية»[1].

والجو المعكر الذي أشار إليه هو الاهتمام التقليدي للهرمنيوطيقا الذي ارتبط بالكتاب المقدس، وبذلك نستشف أن غادامير لم يكن راضياً تماماً عن الاستنتاج الذي جعل الفضل لشلاير ماخر في تخليص الهرمنيوطيقا من طابعها التقليدي، ونؤكد ذلك بقوله:

«ظل فن التأويل اللاهوتي والذي ابتدأ بالتأسيس العام والعالمي مع شلاير ماخر، أسير معضلاته المذهبية. إذا ألح لوك *Lock* (ناشر دروس شلاير ماخر في فن التأويل) على أهميتها الثيولوجية، هكذا رجعت العقائدية الثيولوجية برمتها الى الإشكالية التأويلية البروتستانية الأولى»[2].

---

(١) غادامير هانس غيورغ: فلسفة التأويل الأصول. المبادئ. الأهداف، مصدر سابق، ص ٧١.
(٢) المصدر السابق ص ٧٦.

ولكي يتم التعرف على دوافع الانتقاد اللاذع لشلاير ماخر من قبل غادامير لا بد أن نتعرف على هرمنيوطيقيته الخاصة، لكي نقف على البون الشاسع بين النظريتين وحينها تنكشف لنا أسباب عدم الرضاء، وهذا ما سوف نؤخره لعنوانه الخاص.

إلى هذا المستوى يتكون لدينا فهمٌ عامٌ لهرمنيوطيقا شلاير ماخر، بعد توضيح مرتكزات البعد المنهجي للنظرية، ويبقى الكلام عن إمكانية حضور هذا المنهج في الوسط الإسلامي الذي يعتبر النص الديني فيه محوراً معرفياً وثقافياً. ولذلك أجد من الضروري تبين النقاط الإيجابية والسلبية في نظريته، حتى تتم معالجتها إذا احتُمل تعلقها بتأويل القرآن الكريم.

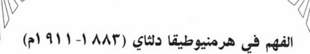
الأبعاد الإيجابية

- الاعتراف بقصد المبدع، ومراده الكامن خلف النص وهذا ما لا يتعارض مع المسلم.
- سوء الفهم حقيقة واقعية، وبالتالي من الضروري تأسيس منهج علمي لتحقيق الفهم الصحيح.
- اللغة ضرورية لمعرفة الدلالة العامة للنص، مضافاً إلى كشف مراد المتكلم.

الأبعاد السلبية:

- الحالة المثالية للفهم والتغلغل في نفسية المبدع، فإذا أمكن ذلك مع البشر فهو محال مع الله، إلا إذا اعتبرنا النص القرآني هو إبداع النبي محمد ﷺ كما يستشف من بعض مؤولي النص القرآني.
- النسبية المحتملة لعدم إمكانية الوصول النهائي للمعنى.
- حصر الفهم فقط في لغة النص، واستبعاد أي معونة خارجية تساهم في إتمام الفهم.

وسوف نقوم بوضع هذه النقاط في ميزان النقد لدى معالجتنا الهرمنيوطيقا في واقعها الإسلامي.



الفهم في هرمنيوطيقا دلثاي (١٨٣٣- ١٩١١م)

ما يهمنا هنا ليس التأسيس المنهجي الذي حاول دلثاي إيجاده من خلال الهرمنيوطيقا للعلوم الإنسانية، بقدر ما يهمنا الفهم وكيفية تحققه ضمن تلك المنهجية التي أوجدها، فقد تتدخل آليات الفهم ذاتها في أي مشروع معرفي يرتكز على النص.

ولذا يكون من الضروري الوقوف عليها في هذه الدراسة التي تحاول إيجاد علاقة ما بين المشروع الهرمنيوطيقي وواقع الثقافة الإسلامية التي تنتمي في أصولها إلى جذور نصّية.

نظرية الفهم عند دلثاي تأخذنا من جديد إلى البعد السيكولوجي للفهم، كما هو عند شلاير ماخر بل قد يكون أكثر تعميقاً لها. حيث تتلخص عملية الفهم عند دلثاي في الانتقال والتسرب إلى نفسية المبدع، التي تحتفظ بالمعنى أو قد تكون هي ذاتها المعنى الذي نبحث عنه. فكل التعبيرات الإنسانية لغوية أو غيرها هي في الواقع تجلٍ لنفسية المبدع، ولا يمكن الوصول إلى ذلك الإبداع إلا من خلال الوصول إلى تلك النفسية التي أوجدته. فيتحول التعبير بذلك إلى مظهر خارجي تنكشف قيمته الحقيقية من خلال المعنى النفسي

الداخلي، فإذا كان التعبير حاكياً عن نفسية المعبر فمن الطبيعي أن تصبح النفسية هي المقصودة بالذات ويتحول التعبير إلى حالة عرضية كاشفة عن تلك النفسية. ومن هنا تغدو الأهمية القصوى للهرمنيوطيقا هي فهم هذه الفردية النفسية من خلال الشكل الخارجي. وبذلك تصبح الدلالة النصية غير مستقلة عن الظواهر النفسية التي أوجدتها فلا يمكن إعادة بناء النص بعيداً عنها. كما أننا لا نجد تلك الظاهرة النفسية في إعادة بناء التجربة الحياتية بمفهومها المشترك، بل نجدها من خلال إعادة إنتاج التجربة الحية كما عاشها الآخر وعانى من وقع تأثيراتها.

«إن ما يريده الفهم في نظر دلتاي هو تحقيق تطابقه مع باطن المؤلف والتوافق معه وإعادة انتاج العملية المبدعة التي ولدت النتاج أو الأثر الإبداعي»[1].

أما الموضوعية في هذه العملية الهرمنيوطيقية، فتتحقق في كون التعبير أو الشكل الخارجي للإبداع هو في واقعه موضوع لتلك التجربة الحية للمبدع. فالتعبير عن تلك التجربة الداخلية.

«ليس تدفقاً عشوائياً للمشاعر والانفعالات بالمعنى الرومانسي، ولكنه تحديد موضوعي Objectification لعناصر هذه التجربة - التي قد تكون مختلفة ومتباعدة - في شكل موحد. هذا التحديد الموضوعي للتجربة هو ما يؤسس

(١) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، ص ٣٣.

- عنده - موضوعية العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويتباعد بها عن الذاتية التي يتهمها بها الوضعيون»[1].

وبهذه الطريقة تتحول التجربة الذاتية للآخر إلى حالة موضوعية يمكن فهمها، ولكن ليس باعتبارها تجربة الحياة المشتركة وإنما تجربة الحياة كما عاشها المؤلف. مما يعني تخلي المؤوِّل عن تجربته الخاصة ليعيش مجدداً تجربة الآخر. فنستبعد بذلك كلام (أبو زيد) الذي يؤكد على «**إن هناك بين المتلقي والنص الأدبي شيئاً مشتركاً هو تجربة الحياة. هذه التجربة ذاتية عند المتلقي... وهذه التجربة من جانب آخر موضوعية في العمل الأدبي. وعملية الفهم تقوم على نوع من الحوار بين تجربة المتلقي الذاتية والتجربة الموضوعية المتجلية في الأدب**»[2]، وهذا الاستبعاد لكلام (أبو زيد) يبتني على أن مقصود دلثاي بالتجربة الحياتية للمبدع هو شعوره الخاص الذي انعكس في هذا الإبداع، وليس التجربة الحياتية العامة التي تمثل قاسماً مشتركاً بين الناس. ومن هنا لا نتصور حواراً بين التجربتين، وإنما محاولة ذات طرف واحد يقوم بها المؤوِّل لكشف التجربة النفسية الخاصة بالمبدع، وذلك بتنازله عن تجربته الخاصة والتمحض في تجربة الآخر. وبذلك نتعرف على النقد الذي وجهه عبد الكريم شرفي لـ (أبو زيد):

«يقول نصر حامد (أبو زيد) ان دلثاي يعتقد أن النص تعبير عن تجربة الحياة الموضوعية وليس عن تجربة الحياة كما عاشها

---

(١) (أبو زيد): إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ٢٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٧.

المؤلف، في حين أن دلتاي يركد على العكس تماماً. ومن هنا تسقط بكيفية تلقائية كل الانتقادات التي وجهها (أبو زيد) إلى دلتاي بشأن تضحيته بذاتية المبدع وتوحيده بين تجربة مبدع وتجربة مبدع آخر، طالما كان ينظر، في رأي (أبو زيد)، إلى كل تجربة ابداعية على أنها تعبير موضوعي عن تجربة الحياة، وليس باعتبارها تشكيلًا لرؤية الفنان الخاصة، في حين كان دلتاي يجعل من فردية الإنسان مدار علوم الفكر كلها»[1].

وبالتالي نفهم أن دلتاي ضحى تماماً بالذات المؤوِّلة لصالح الذات الفاعلة بعكس ما قاله (أبو زيد) «**علينا أن لا ننسى أنه ضحى في سبيل ذلك بذاتية المبدع**»[2]، ولعل ما يؤكد صحة فهمنا لدلتاي في هذا الأمر هو فهم غادامير له بنفس الطريقة التي فهمناها، وذلك عندما اعتبر غادامير أن دلتاي استبعد المؤوِّل وذاتيته المنتجة للتأويل، عندما حصر الإبداع التأويلي في ما يقدمه المؤلف، يقول غادامير:

«بأي حق نريد انكار واستبعاد المعنى المبدع أو المنتج للتأويل، أي المعنى الذي يكشف عنه العلم؟ هل يتم هذا الإنتاج بطريقة

---

(١) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، هامش ص ٣٥.
(٢) (أبو زيد): إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ٢٩.

سرنمية وغير واعية؟ لا يمكننا اختزال محتوى دلالة الإنتاج أو الإبداع إلى مجرد ما ينتج عن الدلالة التي يعرضها ويقدمها المؤلف»[(١)].

ومن هنا نكتشف أن الفهم الحقيقي عند دلثاي يتمثل في اكتشاف تلك النفسية التي أوجدت الإبداع، ولتحقيق ذلك يضحي دلثاي بالتجربة الخاصة للمؤول.

وبهذا نصل إلى مستوى الإثارة الحقيقية في نظرية دلثاي المتمثل في كون الفهم الموضوعي يتحقق باكتشاف نفسية المبدع، مما يفتح الباب أمام احتمال آخر يجعل الفهم ينطلق من خصوصية المؤوِّل وذاتيته الخاصة، ومنها نتعرف على جدلية تصبح مصاحبة عملية الفهم تدور بين جعل الفهم حقيقة ذاتية أو حقيقة موضوعية. وهذا النمط من الجدل بين الذاتي والموضوعي وبين أفق الحاضر وأفق الماضي، سيشكل حضوراً واضحاً في هرمنيوطيقا غادامير. وما يهمنا نحن في هذا النمط التفكيري هو أن هذه العلاقة الجدلية بين الذاتي والموضوعي ليست بمنأى عن المعرفة الدينية في الوسط الإسلامي، ومعالجة هذه القضية ليست ذات علاقة منهجية فحسب وإنما ذات طابع معرفي تتشكل على أساسه الاتجاهات الفكرية لدى المسلمين، لأن الخيار المعرفي إما أن يكون ذو منحى ذاتي أو موضوعي، وإما أن تكون الموضوعية ذاتها في الاعتراف بكلا البعدين كما عند غادامير، أو بالتعالي على الذاتية والموضوعية كما عند هيدغر.

أما بخصوص السؤال الذي يمكن أن تطرحه نظرية الفهم عند دلثاي على الوسط الإسلامي بشكل مباشر يمكن إيجاده في مسألتين:

---

(١) هانس غادامير: فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص ٨٠.

- هل الفهم هو التعرف على التجربة النفسية للمؤلف؟ وبالتالي هل يمكن أن يكون ذلك ذو واقعية في النص الإلهي؟
- هل الموضوعية في تأويل النص تتلخص في كون النص تجلى لتلك التجربة النفسية؟

الإجابة على هاتين المسألتين لا يكون منفصلاً عن معالجة الحضور الهرمنيوطيقي العام في دراسة النص الإسلامي؛ لأن هذه المسائل قد تكون بدائية بالنسبة للأسئلة التي يطرحها غادامير والهرمنيوطيقا الفلسفية، فتتقلص أهميتها في مقابل تلك الأسئلة. ولذلك لم يكن إبرازها في هذا السياق من أجل معالجتها لاحقاً وإنما لمجرد الإشارة لتلك البدايات في إثارة المعضلة، والحلول الساذجة التي طرحتها الهرمنيوطيقا في معالجة تلك الجدلية. ومن ثم التمهيد إلى واقع المعضلة الكبرى التي تثيرها الهرمنيوطيقا الفلسفية في عملية الفهم ولكي نتعرف عليها وعلى الأبعاد التي يمكن أن تشكل حضوراً واضحاً في واقعنا الإسلامي، لا بد أن نتناول الهرمنيوطيقا الفلسفية في عنوان منفصل.



الفهم والتأويل في الهرمنيوطيقا الفلسفية

«هيدغر، غادامير»

أولاً: مارتن هيدغر (١٨٨٩-١٩٧٦)

إن السياق الطبيعي الذي نتعرف فيه على هرمنيوطيقا هيدغر هي فلسفته الوجودية، لولا أننا نجد أن تلك الفلسفة قائمة في الأساس على الهرمنيوطيقا أو على ماهية الفهم عنده، ما يجعل الأمر أكثر تعقيداً. فهل تكمن البداية في معرفة الهرمنيوطيقا ومن ثم معرفة فلسفته الوجودية أم العكس؟

هذه الجدلية أوجدها هيدغر عندما أقام فلسفته على أساس الهرمنيوطيقا في الوقت الذي أقام فيه الهرمنيوطيقا على فلسفته الوجودية، ما يجعل الجدلية في صورتها الظاهرية أشبه بالدور المنطقي، إلا أن ذلك التناقض لا يتضور إلا في دائرة النسق المعرفي الذي يقوم على الاستنتاجات العقلية، فإذا حاولنا مثلاً أن نجد تصوراً للهرمنيوطيقا موازياً لتصور الوجود سوف يتشكل لنا مفهومان بينهما حالة من التقابل. أمّا ضمن النسق المعرفي لفلسفة هيدغر يصبح هذا التناقض محالاً في ذاته؛ لأن هيدغر لا يؤسس فهماً للوجود بعيداً عن الدازاين ***(Dasein)*** الذي يمثل كينونة الإنسان، فهو النقطة التي ينطلق منها

هيدغر لإيجاد معنى للوجود. وهنا يكمن التداخل بين هرمنيوطيقا الدازاين وفلسفة الوجود، أي أن اللحظة التي يتشكل فيها فهم الدازاين هي ذاتها اللحظة التي يتشكل فيها فهم الوجود.

ومن هنا يكون هيدغر قد أوجد نمطاً فلسفياً معقداً تحولت معه الفلسفة والهرمنيوطيقا إلى نسق معرفي واحد. طالما كان سعي هيدغر هو تأسيس فهم حقيقي للوجود يبدأ من فهم الدازاين، وهنا أجدني لا أفهم اعتراض جان غراندان الذي اتهم هيدغر بعدم الوضوح في تعريف الهرمنيوطيقا، في الوقت الذي يجده قد تمكن من شرح مشروعه الأنطولوجي والفينومينولوجي بشكل واضح حيث يقول:

«وباختصار نقول ان الأنطولوجيا والفينومينولوجيا عبارة عن مشروعين واضحين، أو أنهما، (وهذا على أقل تقدير) قد تم حصرهما بطريقة مقبولة في برنامج الكينونة والزمان أما في ما يخص الهرمنيوطيقا، فإن هيدغر لم يحتفظ لها.. الا بنصف صفحة قام فيها بسرعة فائقة»[1].

وبحسب ظني إن عدم اهتمام هيدغر بتعريف الهرمنيوطيقا بشكل أكثر تفصيلاً كما صنع مع الأنطولوجيا والفينومينولوجيا؛ يرجع إلى التأسيس المشترك لكل المشروع الفلسفي لهيدغر، بمعنى أن رؤية هيدغر الوجودية هي في الواقع تأسيس فلسفي للهرمنيوطيقا، كما أن الفينومينولوجيا عند هيدغر ما

(١) جان غراندان: المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومنولوجيا، ترجمة: عمر مهيبل، ط ١، الدار العربية للعلوم بيروت لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر، ت ٢٠٠٧م، ص ٧٩.

هي إلا هرمنيوطيقا بامتياز، وبالتالي لا يمكن أن نبحث عن تصور للهرمنيوطيقا منفصلاً عن فلسفته الوجودية، وبما أن وجودية هيدغر تختلف عن السياق الفلسفي العام فلا تصبح عند ذاك الدائرة الأكثر غموضاً هي الهرمنيوطيقا وإنما الوجود.

وبما أن إطار البحث لا يحتمل عرض فلسفة هيدغر الوجودية ولا منهجه الفينومينولوجي، سنكتفي بالإشارة العابرة لما يتعلق بالهرمنيوطيقا. ونبدأ مباشرةً بالسؤال الذي يبحث عن الفهم في فلسفة هيدغر.

إن اختيار هيدغر المنهج الظاهري لا يحدد فقط مساره المعرفي، في مقابل المسار الفلسفي العام، بل يحدد أي نمط من أنماط الوعي والفهم التي يبحث عنها هيدغر، إنه الفهم والوعي الذي يلامس الحقيقة في ذاتها وليس ذلك الفهم الذي تتوسطه المفاهيم والصور والمقولات الذهنية «**مثل هذه الظاهرية هرمنيوطيقية، بمعنى أنها تتضمن أن الفهم لا يقوم على أساس المقولات والوعي الإنسانيين، ولكنه ينبع من تجلي الشيء الذي نواجهه، من الحقيقة التي ندركها**»[1] وهذه التفرقة المنهجية تؤسس لمفارقة جوهرية في نظرية المعرفة، إذ إن نظرية المعرفة التقليدية تصور الإنسان على أساس كونه ذاتاً عارفة تؤسس رابطاً مفهومياً بينها وبين الموجود الآخر، وهي نفسها النقطة التي بدأ منها الجدل بين الذاتي والموضوعي في المعرفة، طالما تصورنا وجود فارقٍ جوهريٍ بين وجود الإنسان الذاتي والآخر الموضوعي. أما في منهج هيدغر الظاهري لا نتصور تلك الثنائية، لأن الإنسان ليس وجوداً منفصلاً وإنما وجود الإنسان وكينونته هي في وجوده مع الآخر «**فكذلك الأمر بالنسبة للموجود الإنساني، إنه يُشّوه ويُزيف عندما يُفسَّر بوصفه ذاتاً جوهرية. إن الإنسان ليس بالذات الإبستمولوجية (العارفة)، المنعزلة، التي تدرك**

(١) (أبو زيد): إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ٣٢.

وجودها أولاً، ثم تحاول بعد ذلك البرهنة على وجود العالم، - كما فعل ديكارت - بل إن الإنسان يدرك العالم إدراكاً أولياً بخبرته واهتمامه المباشر، فالعالم بهذا المعنى مكوِّن لوجود الإنسان، ونتيجة لذلك قضى هيدغر على ثنائية الذات والموضوع التي سادت - بتأثير ديكارت - حتى الوقت الحاضر»[١]. إن هيدغر بذلك يريد أن يخلق انسجاماً وجودياً بين الأشياء تتموضع فيه الكينونة أو (الدازاين) بحيث تصبح هي التعبير الحقيقي للوجود، وحينها تندك المسافة الفاصلة بين الإنسان والموجود الآخر حينما يتواصل الوجود عبر الدازاين «**وعلى الرغم من أن محاولة هيدغر في المحافظة على المسافة بين الذات والموضوع، فإننا نجد أنه يذهب في نهاية الأمر إلى الاعتراف بأن الذات والوجود هما نفس الشيء»**[٢]. إن هيدغر على ما أظن لا ينكر وجود الآخر وإلا اتُّهِم بالمثالية، وبهذا القدر يحافظ على المسافة بين الإنسان والآخر، ولكن بما أن وجود الآخر يتمظهر عبر الدازاين وكينونته، فلا يكون هناك عندئذٍ توسط معرفي مفهومي يخلق هذه البينونة، وإنما وجود واحد عبر الكينونة «لقد أصبح الإنسان على يد الفلاسفة الوجوديين، يمثل ذلك الكائن البشري الموجود في العالم، وسط الأشياء، ولم يعد مجرد ذات عارفة. فلا بد أن يترتب على ذلك أن يصبح معاشراً للأشياء وليس عارفاً لها. ولهذا نجد هيدغر يقول:

«إن الفيلسوف الحق هو الذي يحب معاشرة الأشياء ويطيل الإقامة بينها، ووسطها، ويستمتع إلى همسها في تعاطف ودي»[٣].

---

(١) إبراهيم أحمد: إشكالية الوجود والتقنية عند هيدغر، مصدر سابق، ص ٨٢.
(٢) المصدر السابق، ص ٨٣.
(٣) المصدر السابق ص ٧٦.

هذا النمط من التلاقي الوجداني بين الإنسان والأشياء - إن صحّ التعبير- هو الذي يؤسس للفهم عند الإنسان بحيث يصبح الفهم حالة من حالات الكينونة، وبتعبير فلاسفة الوسط الإسلامي يعتبر الفهم اكتساب مرتبة وجودية جديدة، ما يعني تحولاً مستمراً وصيرورة دائمة في هذه الكينونة «**ولما كان العالم في تبدل مستمر كانت هذه الكينونة الإنسانية غير مستقرة على حال**»[١].

وهذا الأمر يؤسس لشيئين الأول:

هو الفردية التي تجعل لكل إنسان الحق في قول (أنا) لأن كل فرد يعيش وجوده بنفسه. وإذا تحقق ذلك يكون الفهم أيضاً حقيقة فردانية؛ وذلك لأن الفهم ليس إلا شكلاً من أشكال الوجود في العالم، أما الثاني: هي محدودية هذا الكائن وتاريخيّته الذي لا يستطيع أن يبدع إلا من خلال الآنية «**يقول هيدغر الآنية ليست هي أصغر جزء من الحاضر، إنها اللحظة وهي تفتح الحاضر أو تصدعه**»[٢]، أي أن الإنسان هو الذي يجد ذاته باستمرار، وكلا الأمرين قد يؤسسان للنسبية، وفي نظري: أن هيدغر لا يرى الفردية التي تجعل المعرفة ذاتية وإلا تناقض مع نفسه، فهو لا يمنع من التواصل الوجودي الذي يتجلى عبر اللغة المعبرة عن هذا الوجود «**لعل اللغة كما يعتبرها هيدغر من أهم العناصر في الوجود الإنساني، فهي أساسية له. . . . ، اللغة هي أيضاً أداة اتصالنا مع العالم ومع الآخرين**»[٣] ولا يكون للاتصال أي مسوّغ إذا لم يكن هناك تلاقٍ في المعنى والإدراك والفهم. ومن هنا يؤسس هيدغر لكينونة مستقلة ولكنها متصلة بحلقة حوارية مع الآخر، ففي اللحظة التي يحافظ فيها على خصوصية الكينونة يجعلها متصلة بالآخر بالقصد المشترك كما يقول: «**إن الحوار يريد أن يوحد بيننا في قصد مشترك، دون أن نختلط بعضنا ببعض**»[٤].

---

(١) إبراهيم أحمد: إشكالية الوجود والتقنية عند هيدغر، مصدر سابق، ص ٧٧.
(٢) المصدر السابق ص ٧٨.
(٣) المصدر السابق ص ٨٦.
(٤) المصدر السابق، ص ٨٨.

وهذا القصد المشترك - كما أفهم - هو ظهور العالم وانكشافه عبر اللغة.

وبهذا نصل إلى محطة أساسية في هرمنيوطيقا هيدغر، بعد أن بدأ يلامس المعنى الذي نبحث عنه وهو اللغة والنص وكل ما له علاقة بالفهم والتأويل. فقد جعل هيدغر اللغة لسان الوجود الناطق باعتبارها المُظهِر والكاشف للعالم، فأصبح لها دورها المحوري الحاضر في عملية الفهم. ولكن ليس اللغة في تصورها التقليدي بوصفها وسيطاً بين الذات والموضوع، وإنما اللغة ذات الطابع الخاص الذي ينسجم مع فلسفته الوجودية، فكما أن الذاتية والموضوعية غير متحققة في الكينونة الوجودية، كذلك غير متحققة في اللغة لأنها هي المظهرة والكاشفة عن تلك الكينونة الوجودية.

ومن هنا يتغير المسار الكلاسيكي للهرمنيوطيقا التي كانت تنظر إلى النص بوصفه تعبيراً ذاتياً كما في الرومانسية أو بوصفه تموضعاً لنفسية المؤلف الخاصة كما عند دلثاي. فيغدو النص عند هيدغر تجربة وجودية تتجاوز إطار الذاتي والموضوعي «**ومن هذا المنطلق ايضاً كان هيدغر يرفض كل أشكال التفسير النفسانية والذاتية التي تربط اللغة بذاتية الإنسان وبتجربته الداخلية الخاصة، يرى فيها، (أي في اللغة،) محض تجل لحقيقة العالم بما هو كذلك**»[1]. وبهذا المسار الجديد يصبح النص الأدبي والعمل الإبداعي عموماً هو التجلي الأنسب لحقيقة الوجود. والتجلي هنا لا يعني أن العمل الإبداعي يصنع الوجود بل يكشفه ويعبر عنه، فالوجود الذي يكشف ذاته للإنسان من غير وسيط هو ذاته يظهر ويتكشف من خلال اللغة المعبرة عن تلك الحقيقة المنكشفة. وبالتالي تتسم اللغة بسمة تلك الحقيقة ظهوراً وخفاءً «**والعمل الفني قائم على التوتر الناشئ عن التعارض بين الظهور والانكشاف من جهة والاستتار والاختفاء من جهة أخرى. إنه - من الوجهة الوجودية- يتضمن الجانبين في حالة توتر مثل الوجود تماماً الذي يفصح عن نفسه للإنسان من**

---

(١) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، ص ١١١.

خلال تعارضات الوجود والعدم»[1]. وهذا الاطراد القائم بين العمل الفني وحقيقة الوجود نستشفُّ منه نوعاً من التبعية غير المعلنة.

فالفنان أو الذات المبدعة في الواقع ليس لها إبداعٌ حقيقي. بمعنى أنها ليست المنتجة أو المولدة لتلك المعرفة، وإنما منفعلة بتلك الحقيقة الوجودية، كأنما الأمر أشبه بنظرية الكسب الأشعرية التي تجعل الإنسان منفعلاً دائماً، فهو كالظرف الذي يكتسب المعرفة اكتساباً من غير أن يكون فاعلاً فيها. وإذا ثبت ذلك لا يكون هناك أي نوع من أنواع الربط التي تربط العمل الفني بمبدعه، وبمعنى آخر هو تأسيس خفي لنظرية موت المؤلف التي عمل عليها رولان بارت (١٩١٥-١٩٨٠)، طالما أصبح الفنان هو الوسيط الذي يتكلم من خلاله الوجود «**إن العالم في نظر هيدغر، هو الذي يتكشف للفنان ويمكّنه من أن يعطيه وجهاً ثابتاً يستقيم في العمل الإبداعي»**[2]. وبالتالي لا يكون العمل الفني تعبيراً عن ذاتية المؤلف ولا نفسيته الخاصة. ومن هنا قطع كل أنواع الصلة بين العمل الفني ومبدعه؛ لأن الذاتية والنفسية الخاصة للمؤلف هي التي تخلق ذلك الرابط بينه وبين إبداعه. هذه هي المفارقة التي أشرنا إليها بين هرمنيوطيقا هيدغر والهرمنيوطيقا الكلاسيكية، ما يعني أنه فتح لنا باباً جديداً لفهم النصوص لا يكون البحث فيه عن قصد المؤلف ولا عن تجربته الحياتية ولا عن نفسيته الخاصة، فكيف يا ترى تتم عملية فهم النصوص؟

ضمن هذا التصور لا يمكن أن يقترح هيدغر منهجية معينة لفهم النص لأن أي منهجية مقترحة يتحول معها النص تلقائياً إلى موضوع في قبال الذات، وهذا ما يهرب منه هيدغر لأنه سوف يرجع من جديد لنظرية المعرفة الفلسفية التي تجعل الإنسان ذاتاً عارفة في قبال الموضوعات. ومن هنا يكون الخيار الطبيعي لهيدغر أن ينصت المتلقي للنص كما أنصت المبدع للوجود.

---

(١) (أبو زيد): إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ٣٤.

(٢) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، ص ١١٢.

وبذلك تصبح عملية التأويل عملية سلبية بامتياز «**أما التأويل الأدبي فإنه لا يجد أساسه بالنسبة إلى هيدغر في الفعالية البشرية، فهو ليس بالدرجة الأولى شيئاً نفعله وإنما شيء علينا أن ندعه أن يحصل، علينا أن نفتح أنفسنا للنص بصورة سلبية**»(١) ومن هنا ضحّى هيدغر - حسب تصوري - بالذات المبدعة والذات المؤوِّلة معاً، عندما جعلها في كلتا الحالين سلبية ذات قدرة انفعالية فحسب. وأنا لا يمكنني أن أتصور كيف يفصح النص عن معناه من غير أن يكون للمؤول أي نوع من أنواع التدخل في عملية الفهم، وبخاصة أن النص المقترح هو النص الأدبي بكل ما يحمله من تعقيدات في الدلالة، إلا أن يكون التدخل المقصود هو إجادة الإنصات، فكلما استطاع الإنسان أن ينصت بشكل جيد كلما كانت فرصه أكبر في الفهم. وهذه المسامحة في التعاطي لا تتم إلا إذا تجاهلنا حقيقة الإنصات نفسها ومدى علاقتها بالذات المنصتة وهذا مستبعد في التقييم والنقد الفلسفيين.

هنا محاولة من (أبو زيد) يشرح فيها الكيفية التي يتحقق فيها فهم النص الأدبي في هرمنيوطيقا هيدغر، ترتكز على الحوار الناشئ من التقاء اللحظتين، لحظة الوجود الذاتي للمتلقي ولحظة وجود العمل الفني، يقول في ذلك «**إن الانفتاح الوجودي عند المتلقي - من خلال وعيه بوجوده الذاتي- يجعل عملية الفهم ممكنة. إن الوجود الذاتي للمتلقي لحظة من لحظات الوجود الحقيقي، والعمل الفني- بالمثل- لحظة وجودية. وحين تلتقي اللحظتان يبدأ الحوار، يبدأ السؤال والجواب الذي تنكشف به حقيقة الوجود**»(٢).

إلا أنني لا أفهم هذا التلاقي والحوار ضمن فلسفة هيدغر التي تجاوزت الذاتية والموضوعية، فاللحظة التي يعترف فيها بوجود متحاورين وسائل ومجيب هي ذاتها اللحظة التي يكون فيها الاعتراف بالذات والموضوع،

---

(١) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، ص ١١٤.
(٢) (أبو زيد): إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ٣٦.

فالثنائية التي تخلقها مادة الحوار ترتكز على نوع من أنواع التقابل، والتقابل الذي يخلقه الحوار هنا هو بين المتلقي والنص، وحينها لا نجد أي تصنيف معرفي يصنف هذه الحالة إلا ضمن إطار الذات والموضوع، وهو ما لا ينسجم مع فلسفة هيدغر.

وبهذا نخلص إلى أن هرمنيوطيقا هيدغر هي نمط من الوعي والفهم لا يجيد استخدامها ومعرفتها إلّا هيدغر نفسه، فهي أقرب إلى الحالة الوجدانية التي يعيشها الإنسان بشكل منفصل عن الآخرين وبعيد عن أي منهج مشترك. ومن هنا لا اعتقد أن يكون هناك نوع من الحضور لطريقة الفهم هذه، في الوسط الإسلامي، إلا إذا عُدّلت بشكل يخرجها حتى من إطارها الطبيعي.

ثانياً: غادامير (١٩٠٠-٢٠٠٢)

ليس من المستبعد أن يكون غادامير أقام نسقه الهرمنيوطيقي على أساس فلسفة هيدغر الوجودية، وبخاصة في ما يتعلق بحقيقة الفهم الوجودي، ويمكننا أن نستشف ذلك من قوله:

«وعليه وجدت، من جانبي، المنطلق الأول في نقد المثالية *Idealismus* والمنهجاوية *Methodologismus* - اللتين ميّزتا عهد نظرية المعرفة - امتداد مفهوم الفهم الى الوجودي عند هيدغر بمعنى التصميم الحاسم للدازاين - الوجود في العالم - *DaseinÀ* يعبر عندي عن مرحلة حاسمة، فإنه تحت تحريضه، حملني هذا المفهوم على مجاوزة مناقشة المشكلات المرتبطة بنقد المنهج لتوسيع مسالة التاويل فيما

وراء حقل العلم وادراج تجربتي الجمال والتاريخ»[١] .

وبذلك سوف أتجاوز البحث عن بنائه الفلسفي لمدرسته التأويلية، طالما نظر إليها هو نفسه بوصفها امتداداً لمفهوم الفهم الوجودي عند هيدغر، وبرغم ذلك لا يمنع أن يكون لغادامير مقاربته الخاصة لموضوع الهرمنيوطيقا، التي نحاول الدخول إليها بشكل مباشر.

ينطلق غادامير في مشروعه الهرمنيوطيقي من ملاحظة أساسية، تذهب إلى أن النص الأدبي أو العمل الإبداعي هو في حقيقته مضمونٌ معرفيٌ وليس شكلاً جمالياً مجرداً، ولكن تظل تلك المعرفة في نظر غادامير بعيدة عن ذلك التصور الرومانسي الذي يعتبر مضمون النص كاشفاً عن التجربة النفسية أو الحياتية للمبدع، في حين أن النص عند غادامير له استقلاليته الخاصة التي انفصلت عن نفسية المبدع ليحقق وجوده الخاص، وبالرجوع قليلاً إلى وجودية هيدغر نكتشف مقصود غادامير من المضمون المعرفي للنص، فبناءً على تلك الفلسفة الوجودية تصبح المعرفة المقصودة هي التجربة الوجودية أو التجلي الوجودي لذلك المبدع، وهذه التجربة عند غادامير تتحول إلى وجود موضوعي، يكسبها حالة من الثبات والاستقلال إذا تحولت بفعل الكتابة إلى نص أدبي «**وهكذا يستقل النص، بفعل الكتابة، عن كل العناصر النفسانية التي تولد عنها، ويصبح حاملاً لحقيقته ولتجربته المعرفية الخاصة التي يفصح عنها من خلال شكله الموضوعي الثابت**»[٢]. ومن هنا لا تكون أهمية العمل الفني عند غادامير تكمن في دلالاته الجمالية، وإنما فيما يحمله من حقيقة نابعة من نفس العمل، ما يجعلنا نصنفه ضمن المدافعين عن مضمون الفن ومعناه الذي أُهمِل لصالح جمالية الشكل.

---

(١) هانس غادامير: فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص ١٧٥.
(٢) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، ص ٣٨.

إلى هنا توصلنا لمعطيات مهمة في هرمنيوطيقا غادامير، تتلخص في كون الفن والعمل الإبداعي لا يعبر عن حياة المؤلف وعواطفه، أو كما يقول: بأن النص لا «**يُفهم بما هو تعبير عن حياة، بل بما يقوله حقاً**»[١] وهذا أول معالم القطيعة بين هرمنيوطقا غادامير والهرمنيوطيقا الرومانسية.

أما كيف يتحول هذا النص إلى معطى يمكن فهمه؟ الإجابة تشكل البعد الآخر في هرمنيوطيقاه، عندما ينظر إلى النص بوصفه حالة موضوعية مستقلة عن القائل، وحينها تكون مهمة التأويل هي البحث عن هذا المعنى الخاص بالنص ليس إلا، إن الفهم عند غادامير يعني «**أن نسعى إلى فهم ما يقال، لا إلى فهمه هو، باعتباره هذه الفردية. فما يهم إدراكه هو حق الشيء نفسه**»[٢]. وبالتالي يمتلك النص القدرة على امتلاك معنىً بعيدٍ عن مبدعه، وبهذا يحرر غادامير أفق المعنى من قصد المؤلف، ولكنه في الوقت نفسه يؤسس لفتح آفاق جديدة ومستمرة لفهم النص، طالما أسّس لفك معنى النص من الأفق الأول، الذي يمكن أن يكون مرتكزاً معيارياً يمكن التحاكم إليه، وفي الواقع لا يبدو أن غادامير غافلٌ عن هذا المعنى وإنما قاصدٌ هذا التأسيس المنفتح لأفق المعنى، ونتحقق من ذلك عندما يتحدث عن طبيعة هذا الفهم، فالمعنى عند غادامير ليس حقيقة تاريخية تنتمي إلى الماضي يمكن استخلاصها بالبحث عنها، طالما أن الإنسان يفهم ضمن سياقه التاريخي وتجربته الخاصة ومفاهيمه المسبقة.

ومن هنا يبدأ الحديث عن نوعين من الأفق، أفق الحاضر وأفق الماضي، فالمؤوِّل لا يمكنه الخروج من أفقه ليعيش أفقاً آخر في الماضي، وبهذا يقلب غادامير العملية التأويلية رأساً على عقب عندما يجعل المتاح هو نقل أفق

---

(١) غادامير: اللغة كوسيط للتجربة والتأويل، ترجمة: أمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي العدد٣، سنة ١٩٨٨، ص ٢٦.

(٢) المصدر السابق ص ٢١.

الماضي إلى الحاضر وفهمه ضمن المعطى الراهن، وهذا عكس كل المدارس الهرمنيوطيقية التي تحاول إدراك المعنى وهو في سياق الماضي، وبالتالي فتح غادامير الباب أمام المؤوِّل ليشارك في صناعة المعنى ليجعل الماضي معاصراً الحاضر دائماً، وهذه المعاصرة التي يقتضيها فهم النص تعني إفساح المجال أمام النوازع والمفاهيم المسبقة والتجارب الحاضرة، تلك النوازع التي اعتبرها المنهج التاريخي عوامل سلبية تمنع من رؤية الماضي رؤية موضوعية.

«يرى غادامير- على العكس- أن الأهواء والنوازع - بالمعنى الحرفي- هي التي تؤسس موقفنا الوجودي الراهن الذي ننطلق منه لفهم الماضي والحاضر معاً. إن المنهج العلمي الصارم حين يطالب المؤرخ بالتخلص من أهوائه ونوازعه وكل ما يشكل أفق تجربته الراهن لا يفعل أكثر من أن يترك مثل هذه النوازع تمارس فعلها في الخفاء بدلاً من مواجهتها باعتبارها عوامل أصيلة في تأسيس عملية الفهم»[1].

وبهذا المعنى - بحسب ظني - يكون النص قد فقد معناه الأول الذي وجد له، ومن أجله. وبالتالي تنقطع كل روابط الصلة بين النص ومبدعه، هذا الأمر يجعلني لا أفهم غادامير عندما يدافع عن حقيقة النص ومضمونه في قبال الجمالية الشكلية، فأي نوع من أنواع المعرفة يحملها النص قبل أن يُفهم

(١) (أبو زيد): إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ٤١.

ضمن الأفق الحاضر للمؤول.؟ فكل معنى - بعد ذلك - ينسب للنص يكون في حقيقته معنىً مكتسباً ينتسب إلى أفق المؤوِّل الحاضر. وبتقريب آخر: إذا كان النص فاقداً لمعنى في الماضي كما يؤكد، وإن المعنى الحقيقي هو ما يمنحه المؤوِّل للنص بحسب تجربته الحاضرة، فلا يكون النص حينها حاملاً لمعرفة، والوصف الأقرب لطبيعة هذا النص - كما أفهم - هو كون النص قابلاً للمعرفة وليس حاملاً لها؛ لأن اللحظة التي ينفصل فيها النص عن مبدعه يفقد حينها معياريّة الفهم المحدّد، وهي السمة التي تجعل النص يتحرك بمعانٍ غير متناهية بحسب الآفاق التي تطل عليه. وبالتالي تصبح الهرمنيوطيقا عند غادامير هي تأسيس لنسبية الفهم، طالما كان الفهم هو نتاج أفق المؤوِّل وتجربته الراهنة، فيتغير المعنى باستمرار ومن جيل إلى جيل ومن عصر إلى عصر، «**ويخلُص غادامير من هذا كله إلى أنه لا يوجد أي منهج، علمي أو غير علمي، يستطيع أن يضمن الوصول إلى حقيقة النص، أي أنه لا مجال لمعرفة النص الأدبي كما هو**»[1].

هذا المعنى الذي يرتكز على أفق الحاضر في العملية التأويلية هو أكثر ما يميز فلسفة غادامير التأويلية حينما تجاوز مناهج المعرفة التي تسعى إلى تأسيس موضوعية نزيهة تتجاوز ذاتية الباحث.

أما الفهم الموضوعي الذي يقترحه غادامير هو في السياق المشترك الذي يوحد بين المؤوِّل والنص، ويتحقق ذلك من خلال الشروط الوضعية التاريخية للمؤول، فهي ليست عملية اعتباطية تتجاوز كل شروط التجربة الراهنة، ولا تهمل واقع النص ذاته في دلالته على المعنى المؤوِّل في الوقت نفسه، «**وبفضل التفاعل الممكن بين تجربتي الخاصة وتجربة النص يتوصل إلى التعبير شيء ليس لي فقط، ولا لمؤلفي، ولكنه شيء مشترك بيننا**»[2]. وهذا المعنى

(١) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، ص ٤١.
(٢) المصدر السابق، ص ٤٢.

يتشكل من الحوار المشترك بين المؤوِّل والنص، ما يجعل خلفيات المؤوِّل ذاتها قابلة للتغير والتبديل بسبب التعاطي المنفتح مع النص، فيصبح المعنى نتاج انصهار أو اندماج آفاق الحاضر والماضي، فتكون عملية التأويل وفقاً لذلك الوصف ليست عملية مكرَهة تتحكم فيها الذاتية الخاصة للمؤوِّل. وفي تصوري: هذه محاولة من غادامير يتجنب بها الاتهام بجعل المعنى نابعاً من ذاتية المؤوِّل الخالصة، ولكنه اتهام يظل ماثلاً خاصة أنه لم يرسم حدوداً واضحة لتدخل أفق المؤوِّل، في الوقت الذي لم يجعل دلالة واضحة لمعنى النص عندما لم يجعل له أي صلة مع مبدعه أو القصد الأول الذي شكله. ومن هنا يصبح من العسير علينا فهم هذا الاندماج، فذاتية المؤوِّل طرف واضح في عملية الاندماج. أما الطرف الآخر فغير واضح المعالم، وإذا استبعد بشكل أو بآخر لا يبقى أمامنا إلا طرف واحد وهو الذاتية المحضة التي يتهرب منها غادامير. إما إذا كان المعنى الذي يحمله النص هو التجربة الوجودية للمبدع بحسب فلسفة هيدغر بعيداً عن نفسية المؤلف، فعملية الإبداع حينها تكون عملية سلبية، بمعنى أن المبدع لم يتكلم باللغة وإنما لغة الوجود هي التي تحدثت من خلاله. فإذا قبلنا هذه الفلسفة الوجودية في عملية الإبداع لا بد أن نقبلها أيضاً في عملية التلقي والتأويل، فلا يكون للمؤول أي فاعلية في إيجاد المعنى. ومن هنا اشتراط غادامير لحضور نفسية المؤوِّل الخاصة وأفقه الحاضر هو تراجع عن تلك العملية السلبية في الإبداع والفهم بحسب الفلسفة الوجودية. وبمعنى آخر: إذا كان النص نتاج تجلي الوجود فكذا يكون فهمه دون شرط لأي ذاتية، وكما يقول هيدغر يجب أن ننصت إلى النص، فالمعنى لا يكون معطى نصنعه وإنما معنى يحدث فينا. وهذه الآراء النقدية هي محاولة لفهم فلسفة غادامير التأويلية ليس إلا.

والمهم بالنسبة لهذا البحث أن غادامير جعل عملية التأويل فاعلية مستمرة بين أفق المؤوِّل وأفق الماضي لكل ذات متلقية، وتجاوز بذلك كل موضوعية

مدعاة في عملية التفسير؛ لأن المعنى عنده ليس حقيقة في الماضي يمكن ضبطه بالمنهجية. وهذا التصور الذي يقوم على موقف المفسر وأفقه الراهن باعتباره عاملاً أساسياً لفهم النص، لو فسح له المجال ليكون فاعلاً في النص القرآني قد يؤدي إلى تأسيس معرفة مخالفة تماماً لما هو موجود ومتعارف عند المسلمين.

وقد بدأت بوادر نقل تلك التجربة التأويلية إلى واقع النص القرآني مع بعض المفكرين الذين اعتبروا تأويلية غادامير تفتح الطريق أمام تأسيس جديد للمعنى القرآني. ومن أمثال هؤلاء نصر حامد (أبو زيد) الذي يقول عن هرمنيوطيقية غادامير:

«وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند غادامير بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة للنظر الى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب. فحسب، بل في اعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تاثير رؤية كل عصر- من خلال ظروفه- للنص القرآني. ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات - في النص الديني والنص الأدبي معاً- على موقف المفسر من واقعه المعاصر، أياً كان ادّعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك»[1].

---

(١) (أبو زيد): إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ٤٩.

وقد يكون الناتج المتوقع من هذه العملية التأويلية في واقع النص القرآني هي معرفة دينية نسبية ومتحركة بشكل لا يضمن معه أن تكون هناك ملامح ذات تصور ثابت للإسلام. وقد نجد تلك النتيجة عند مفكر آخر وهو عبد الكريم سروش، الذي يفصل بين الدين والمعرفة الدينية حيث يجعل كل أنماط المعرفة الدينية هي تأويلات متحركة لا تعبر عن الحقيقة بشكل نهائي، حيث يقول:

«إذاً المعرفة الدينية جهدٌ انسانيٌّ لفهم الشريعة، مضبوط ومنهجي وجمعي ومتحرك، ودين كل واحد هو عين فهمه للشريعة، أما الشريعة الخالصة، فلا وجود لها إلا لدى الشارع عَزَّوَجَلَّ»[1].

وعلى أقل تقدير تثير هذه العملية التأويلية منظومة من الإشكالات في واقع المعرفة الإسلامية، بشكل تستفز معه الباحث الإسلامي للدخول في هذا الجدل المعاصر والذي ما زال بكراً يتحمل التقييم والنقد من زوايا متعددة.



---

(١) سروش عبد الكريم: القبض والبسط في الشريعة، ترجمة: د. دلال عباس، ط ١، دار الجديد منتدى الحوار العربي الإيراني بيروت لبنان، ت ٢٠٠٢، ص ٣٠.

الهرمنيوطيقا... دلالة المعنى في الواقع الإسلامي

مصطلح الهرمنيوطيقا مصطلح له انتماؤه الثقافي، ذلك الانتماء الذي يشكل الحاضن الطبيعي لمضمونه الدلالي، فلا يتوقع حينها أن تكون له حركة دلالية خارج إطار البيئة التي أنتجته. وبالتالي لا يتصور أن يكون هناك بحث دلالي في الثقافة العربية والإسلامية لمصطلح الهرمنيوطيقا. ومن هنا نجد كثيراً من الباحثين يفضلون إبقاء المصطلح على طبيعته الأساسية دون أن يترجم لأي مصطلح مقابل، وذلك بناءً على أن الهرمنيوطيقا وما تحمله من مخزون دلالي لا يوجد لها بالفعل ما يقابلها في الثقافة الإسلامية والعربية.

هذا على مستوى البحث عن مصطلح الهرمنيوطيقا بوصفه مصطلحاً له عنوانه الخاص في الفلسفة الغربية، أما على مستوى البحث الذي لا يهتم بالدلالة الأصلية في سياقها الثقافي، فيمكن أن يجد مقاربة دلالية بين مصطلح الهرمنيوطيقا ومصطلح آخر في الثقافة الإسلامية، تجمع بينهما حالة من

الاشتراك في بعض المضامين الدلالية. وضمن هذا الإطار هناك مصطلحان لهما استخدامهما الرائج في الواقع الإسلامي ولهما مخزونهما الدلالي الخاص، ومع ذلك يمكن أن يشكلا حالة من المقاربة مع مصطلح الهرمنيوطيقا، وهما مصطلحا: التفسير والتأويل، والوحدة الدلالية التي يمكن أن نستشفها بين هذين المصطلحين ومصطلح الهرمنيوطيقا هو في اهتمامها جميعاً بفهم النصوص.

لا نهتم الآن بشرح مصطلحي التفسير والتأويل أو نشغل البحث بإيجاد مقارنة بينهما وبين الهرمنيوطيقا، حفاظاً على المسار المرسوم لهذه الدراسة، التي تحاول أن تتبع الحضور الهرمنيوطيقي في فهم النص القرآني. والنقطة الأساسية التي نلاحقها في هذا البحث هي النتائج النسبية التي تفرزها الممارسة الهرمنيوطيقية لفهم النص، وبخاصة هرمنيوطيقية غادامير التي تجعل الفهم رهين الأفق الحاضر للمؤول.

ومن هنا تصبح دلالة الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي التي نعتني بها، ذات دلالة خاصة لا نبحث عنها في الموروث الثقافي والفكري لدى المسلمين، وإنما نبحث عن القواسم المشتركة بين دلالة الهرمنيوطيقا في نسختها الأصلية، وبين طرق بعض الكتاب في إيجاد محاولات جديدة لفهم النص القرآني، وحينها نكتشف التلاقي بينهما. ومن هنا عندما نبحث عن دلالة الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي نبحث عنها في بعض الكتابات التي اهتمت بهذا الشأن مثل نصر حامد (أبو زيد) عندما يتحدث عن طبيعة فهم النص القرآني؛ يقول:

«ان القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوماً يفقد صفة الثبات، انه يتحرك وتتعدد دلالته. ان الثبات من صفات

المطلق المقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان ويتحول الى نص انساني (يتأنسن) ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً إلا ما ذكره النص عنها ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي، النص منذ لحظة نزوله الأولى- أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي- تحول من كونه نصاً الهياً وصار فهماً (نصاً انسانياً)، لأنه تحول من التنزيل الى التأويل»[1].

وهذا الكلام الذي يعتبر القرآن نصاً إنسانياً يمثل الخطوة الأولى لجعله نصاً قابلاً لتطبيق الهرمنيوطيقا الفلسفية التي تعطي المؤوِّل وما يحمله من أفق الحق في فهم النص. ومن هنا يقول (أبو زيد):

«ما دام التأويل فاعلية ذهنية استنباطية فمن البديهي أن يكون للذات العارفة دور لا يصح انكاره أو تجاهله»[2].

---

(١) (أبو زيد) نصر حامد: نقد الخطاب الديني، ط ١، سينا للنشر القاهرة، ت ١٩٩٢م، ص ٩٣.
(٢) المصدر السابق، ص ١١٣.

وبهذا تصبح معالم تأويلية غادامير واضحة، وخاصة عندما يتحدث عن أفق المؤوِّل وما يضيفه لفهم النص بشكل مباشر عندما يقول: « . . . **إذ يتدخل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم لغة النص، ومن ثم في إنتاج دلالته**»[1].

ولا يبقى شيء من فلسفة غادامير التأويلية إلا القول بأن الفهم ليس حقيقة موجودة في الماضي نبحث عنها، وإنما يعني جعل النص في مدلوله حاضراً ومعاصراً، وهذا ما يريده (أبو زيد) أيضاً بقوله:

«فمن الطبيعي، بل من الضروري، أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر انسانية وتقدماً»[2].

ونحن هنا لسنا في مقام نقاش هذه الأفكار وإنما في مقام تبين الدلالة التي نقصدها بالبحث عن الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي، إنها الهرمنيوطيقا التي لا تختلف في المضمون والنتيجة عن تلك التي أثارتها الهرمنيوطيقا الفلسفية في بيئتها الأصلية. ومن هنا يتضح مدى الوهن الذي يسوق الهرمنيوطيقا باعتبارها مقابلة لدلالة التفسير أو التأويل في الثقافة الإسلامية. إنها في الواقع محاولة جديدة تتجاوز الحالة التقليدية للتفسير أو التأويل، لتؤسس فهماً يتجاوز كل الصور المعهودة والمعروفة.

ومن الطبيعي أن يكون هناك تباين في المواقف عندما يتعلق الأمر بإحضار الهرمنيوطيقا إلى الواقع الإسلامي. ونحن هنا لا نرى من المفيد

(١) (أبو زيد) نصر حامد: نقد الخطاب الديني، ط ١، سينا للنشر القاهرة، ت ١٩٩٢م، ص ٨٧.
(٢) المصدر السابق، ص ١٠٢.

عرض آراء المخالفين والموافقين؛ لأن كثيراً منها يبتني على تحليلات انفعالية غير علمية، كما أن هذا البحث برمته قد يشكل اتجاهاً معارضاً، في الوقت الذي يعرض فيه آراء المؤيدين فتكتمل بذلك الصورة. ونكتفي هنا بقول محمد مجتهد شبستري المناصر للهرمنيوطيقا في تقييمه مخالفيها لها حين يقول: «في مجتمعاتنا أشخاص ينزعون إلى العلم والإنصاف والدقة، يعارضون إمكانية تعدد القراءات الدينية بأساليب علمية ونظرية، وينبغي الإصغاء لطروحات هؤلاء بكل تواضع.

أما الطيف العدواني يتشكل من جماعتين:

الجماعة الأولى: هي الجاهلة تماماً بثقافة العالم المعاصر والمنجزات الفلسفية، لا سيما الهرمنيوطيقا الفلسفية. وهم يخاصمون المنظرين للهرمنيوطيقا من باب (الناس أعداء ما جهلوا).

والجماعة الثانية: هم المنهمكون في التضحية بـ(الحقيقة) على مسلخ (القوة). أسأل الله أن يهدي الجميع»[1].



(١) شبستري محمد مجتهد – قضايا إسلامية معاصرة الاجتهاد الكلامي، مصدر سابق، ص ٨١.

الفصل الثاني

الهرمنيوطيقا في المشروع الإسلامي المعاصر

الوعي المؤدلج.... وهيمنة التراث

المشروع الهرمنيوطيقي في الواقع الإسلامي لا يتحرك بصورة منفصلة عن المشروع العام الذي يسعى لتجديد الخطاب الديني، وان كان مسار التجديد الهرمنيوطيقي ضمن قراءات معاصرة للنص الإسلامي، الا أنه لا ينفصل عن المساعي التي تعمل على تشكيل وعي جديد يتجاوز الصورة التقليدية الموروثة للإسلام، وذلك بغية ايجاد واقع معرفي يكون الإسلام فيه حاضراً ومعاصراً.

ومن هنا لا تكتمل الصورة لدينا عن المشروع الهرمنيوطيقي الإسلامي إلا بتناول الدواعي العامة لمشروع التجديد؛ فأقصى ما تحلم به هرمنيوطيقا الواقع الإسلامي هي تفكيك النص الديني وإعادة بنائه بشكل ينسجم مع الحاضر وآليات تفكيره المعاصرة. وهي الصورة التي تشكل هاجس جميع المشتغلين بمشروع التجديد.

والدواعي النظرية التي تقف خلف هذا المشروع ترتكز على كون الحالة الإسلامية الموروثة لا تتعدى كونها صورة مؤدلجة يهيمن عليها التراث؛ وذلك

عندما احتكرت عقليات دوغمائية الخطاب الديني بطريقة تجاوزت كل معطيات المعرفة الحديثة، وهي طريقة كما توصف أحادية الاتجاه والنظرة لا تفتح أي أمل للإبداع الفكري إلا في إطار التقليد والاتباع. ووصف العقلية الإسلامية بكونها دوغمائية يعزز الحالة الداعية لاستخدام مفاهيم الوعي الحديث في خطابنا المعرفي المعاصر؛ وذلك أن مصطلح (دوغمائي) ينتمي إلى نفس البيئة التي أنتجت الهرمنيوطيقا. ومن هنا لا نستبعد أي تداخل للمفاهيم في معالجة مشروع القراءات المعاصرة للإسلام.

ولكي نقترب من مفهوم الدوغمائية ومدى علاقته بدواعي التجديد في المشروع الإسلامي، لا بد أن نورد تصوراً مختصراً لذلك المفهوم، ونكتفي هنا بالتلخيص الذي قام به الدكتور هاشم صالح لنظرية **(ميلتون روكيش)** فيما يخص مفهوم الدوغمائية. وذلك ضمن تقديمه لكتاب محمد أركون **(الفكر الإسلامي قراءة علمية)**[1] والاكتفاء بهذا التلخيص هنا دون البحث عن جذور النظرية ومبادئها الفلسفية يرتكز على كون بحثي لا يحتاج إلى أكثر من شاهد توضيحي في هذا المورد.

انطلق روكيش أولاً من مفهوم الصرامة العقلية قبل أن يتوصل إلى البلورة النهائية لمفهوم الدوغمائية أو آليّة اشتغالها. وقد عرّف الصرامة العقلية كما يلي:

عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة وذلك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر.

ثم تحدث روكيش عن الروح المنفتحة والروح المغلقة والبنية التركيبية

---

(١) أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، ط ١، مركز الإنماء القومي بيروت لبنان، ١٩٨٧م، ص ص ٥ - ٦ - ٧.

لكل منهما وارتباط الثانية بالعقلية الدوغمائية. وأخيراً يدرس علاقة الأنظمة الإيديولوجية (**بغض النظر عن مضامينها**) بالروح المنغلقة والعقلية الدوغمائية. إن الموضوع الذي يهم روكيش ليس مضمون الأيدلوجيا (**هل هو مضمون ديني أم فلسفي أم إيديولوجي حديث، الخ..**) وإنما آلية ارتباط العقلية الدوغمائية بنظام إيديولوجي معين. إنه يحذف من دائرة بحوثه مسألة المحتويات والمضامين لمصلحة الأشكال والوظائف والآليات وطرائق الاشتغال. وبدلاً من التحدث عن نظام إيديولوجي ما فإن روكيش يفضل استخدام مصطلح (**نظام من العقائد أو الإيمان**) ويعتبر أن العقلية الدوغمائية ترتكز أساساً على ثنائية ضدية حادة هي: نظام من الإيمان أو العقائد ونظام من اللاإيمان واللاعقائد. بكلمة أخرى أكثر وضوحاً فإن العقلية الدوغمائية ترتبط بشدة وبصرامة بمجموعة من المبادئ العِقَديّة وترفض بنفس الشدة والصرامة مجموعة أخرى وتعتبرها لاغية لا معنى لها. ولذلك فهي تدخل في دائرة (الممنوع التفكير فيه) أو المستحيل التفكير فيه وتتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لا مفكَّر فيه. وإذا ما استخدمنا لغة روكيش قلنا بأن نظام الإيمان واللاإيمان هذا يتحدد بواسطة ثلاث نقاط:

إنه عبارة عن تشكيلة معرفية مغلقة قليلاً أو كثيراً ومشكلة من العقائد واللاعقائد (**أو القناعات واللاقناعات**) الخاصة بالواقع.

إنه متمحور حول لعبة مركزية من القناعات (أو الإيمانات اليقينية) ذات الخصوصية الخاصة والأهمية المطلقة.

إنه يولّد سلسلة من أشكال التسامح - واللاتسامح تجاه الآخر.

إن درجة الدوغمائية ومبلغ حدتها (**وذلك أن الأشخاص الدوغمائيين ليسوا دوغمائيين بالدرجة نفسها والمستوى نفسه**) الخاصة بتشكيلة معرفية معينة يمكن قياسها طبقاً لمعايير خمسة هي:

إن تشكيلة معرفية معينة (**أو نظاماً معرفياً معيناً**) تكون دوغمائية بقدر ما

تضع حاجزاً كثيفاً معتماً يفصل بين نظام الإيمان والعقائد/ ونظام اللاإيمان واللاعقائد الخاص بها. وهناك أربعة أساليب لتحقيق هذا الفصل أو هذا العزل هي:

أ - التشديد التكتيكي على أهمية الخلافات الموجودة بين نظام الإيمان والعقائد/ ونظام اللاإيمان واللاعقائد.

ب - التأكيد باستمرار على عدم صحة المحاجة التي تخلط بينهما.

ج - إنكار ثم احتقار الوقائع التي قد تظهر وتناقض هذه العقائد والإيمانات.

د - المقدرة على قبول تعايش التناقضات داخل نظام الإيمانات والعقائد بدون الإحساس بوجود أي مشكلة.

وتكون تشكيلة معرفية ما دوغمائية بقدر ما تقوي من حدة الخلاف والشقة الواسعة بين نظام الايمانات/ واللاإيمانات. وهناك ثلاث طرق لتقوية الخلاف وتوسيع الشقة هي:

أ - الرفض المستمر والدائم لكل محاولة توفيق أو مصالحة بين النظامين المذكورين.

ب - اليقين الدائم والمتزايد بأننا وحدنا نمتلك المعرفة الحقيقية.

ج - ثم اليقين المرافق بخطأ نظام اللاإيمانات أو اللاعقائد المذكور.

وتكون تشكيلة معرفية ما أكثر دوغمائية كلما كانت لا تميّز بين العقائد والإيمانات التي ترفضها. إنها ترميها جميعها ضمن كتلة واحدة في دائرة الخطأ.

كما تكون تشكيلة معرفية معينة دوغمائية أكثر كلما زادت درجة اعتماد اليقينيات الهامشية على اليقينيات المركزية الأساسية. فعندما ننظر إلى هذه التشكيلة المعرفية بحد ذاتها ولذاتها فإن ذلك يعني أن العقائد الهامشية تبدو بمثابة انبثاق مباشر عن العقائد المركزية. وعندما ننظر إليها من خلال علاقتها بالواقع فإن بنية معرفية كهذه تمارس دورها وظيفيّاً عن طريق الهضم والتمثيل:

أي أنها تعيد تأويل الوقائع المنحرفة أو المضادة للنظرية **(للتشكيلة المعرفية)** لكي تصبح مطابقة لمبادئها الأساسية. كما أنها تمارس دورها عن طريق التقلص والتضييق: أي عن طريق تجنب كل شيء أو كل منبه أو حافز يزعزع تماسك النظرية ويشكك بها، ثم عن طريق عقلنة ما هو غير عقلاني. وعندما ننظر إليها من خلال علاقتها بالهيبة أو بالسيادة فإننا نجد مصداقية هذه الهيبة تتموضع دائماً في المنطقة المركزية لنظام العقائد الإيمانية. وتستطيع هذه السيادة المهابة أن تغير وتحول العقائد الهامشية أو الثانوية المحيطة كما تشاء وفي أية جهة تشاء. وهذه الظاهرة يدعوها ميلتون روكيش بـ**(الخلاص لخط الحزب)**.

وأخيراً تكون بنية معرفية ما دوغمائية أكثر فأكثر كلما كان منظورها الزمني موجّهاً بشدة نحو نقطة بؤرية أو محرقية: أي أن الحاضر محتقر باستمرار لصالح المبالغة بشأن الماضي **(مفهوم العصر الذهبي)** أو المستقبل (اليوطوبيا = لحظة المستقبل البعيد الذي تتحقق فيه الأحلام الوردية).

كل هذه الأوصاف لمفهوم الدوغمائية تجد طريقها إلى المعرفة الإسلامية، عندما توظف لوصف الفكر الإسلامي الموروث والمتداول بوصفه نظاماً من العقائد الإيمانية، ما يجعل الفكر الإسلامي ضمن المنظور الدوغمائي لا يخرج عن كونه حركة اجتماعية نفسية تكتسب وجودها المعرفي داخل أسوار الجماعة الواحدة. ويتحقق ذلك الانطباق الوصفي الذي أوجده مشروع القراءات التأويلية بين مفهوم الدوغمائية وبين نظام المعرفة الإسلامية على كون النظرية الإسلامية في واقعها منظومة عقائدية ترتكز على الإيمان والإيمان المضاد، بما يعني أن المعرفة الإسلامية معرفة إيديولوجية بامتياز، وهي البيئة التي تنمو وتترعرع فيها العقليات الدوغمائية. وقد وظّف هذا المشروع عشرات الشواهد التي تعكس نماذج لعقليات دوغمائية تحتكر الحقيقة دون أي مبررات عقلائية. وقد أصبح التراث وما يفرضه من هيمنة معرفية على واقع النظرية الإسلامية هو المادة الأولى لهذا المشروع.

المعالجة المقترحة للتراث من قبل القراءات التأويلية لا تتم من خلال إنشاء نظام معرفي يقوم بعملية فرز بين ما هو عقلائي وغير عقلائي، فلا تكتفي القراءة التأويلية بإعادة ترتيب التراث وغربلته؛ وذلك لأن الناتج المعرفي من هذه العملية لا يخرج النظرية الإسلامية من إطار هيمنة التراث، حيث يصبح الإسلام حقيقة تراثية أيضاً، فيساوي الإسلام حينها التراث الصحيح. وهذا هو نفسه البعد الذي تحاول أن تتخطاه القراءات التأويلية، التي تعمل على إخراج المعرفة الإسلامية من إطار الزمان والمكان وتقديس الماضي، وبالتالي إخراج الإسلام من كونه نظاماً موروثاً أو فهماً محدداً ونهائياً، ومن هنا لا يصبح للإسلام معنىً جديداً فحسب وإنما التراث أيضاً يصبح له مفهومه الخاص؛ وهو الحركة التاريخية الدائمة والمستمرة التي لا يمكن أن تغلق في مرحلة معينة، وضمن هذا المفهوم الجديد للتراث: إذا نظرنا إلى الإسلام نجده مشروعاً معرفياً لا يكتمل أبداً أو كما يقول أركون:

«نجد ضمن هذا المنظور أن الإسلام لا يكتمل أبداً، بل ينبغي اعادة تحديده وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي - ثقافي وفي كل مرحلة تاريخية معينة»[1].

ومعالجة التراث بهذا الوصف لا يتوقف عند حدود التراث بوصفه الفهم الأول للنص، وإنما يتعدى تجربة تفسير القرون الأولى للنص إلى النص ذاته، حيث يغدو التراث المقصود هو الوحي سواءً أكان نصاً قرآنياً، أم حديثاً نبوياً. أو كما يقول علي حرب: «**نتخطى نقد التفاسير والشروحات إلى نقد**

(١) اركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق ص ٢٠.

الوحي نفسه»[1]. ومن هنا يمكننا أن نخلق تمايزاً بين بعض الجهود التجديدية في التراث التي تقوم بمحاولات تقويمية ونقدية للتراث - مع إيمانها كلياً أو نسبياً بأن الإسلام حقيقة موجودة في التراث -، وبين مشروع القراءات التأويلية التي تصنف تراث المسلمين تصنيفاً زمانياً تاريخياً لا يتعدى أفق المرحلة وشروط الواقع.

ومن هنا فإن مشروع القراءات التأويلية ليس مشروعاً ترميمياً لما هو موجود، وإنما بناءً جديداً يتجاوز كل الصور التقليدية للإسلام. ولا يتم ذلك برسم تصور مفهومي جديد للإسلام يقع في عرض المفاهيم الأخرى، وإنما بخلق نظام معرفي منفتح وسيال يكتسب وجوده من خلال سيرورته التاريخية، وفقاً لتشكلات الواقع الاجتماعي والثقافي. وبناءً على ذلك لا نتوقع لقطار التجديد الوصول إلى محطة نهائية يستريح فيها العقل البشري من إنتاجه الدائم للمعرفة التي تتناسب مع المرحلة.

كل ذلك يكشف عن أي مدى تسيطر فيه النزعة التجديدية عند أصحاب القراءات التأويلية، تلك النزعة التي تستخف بكل مشروع تجديدي للفكر الإسلامي ينطلق من التراث بوصفه الخلفية المُحدِّدة لمفهوم الإسلام، وبذلك يمكننا أن نفهم النقد الذي وجهه (أبو زيد) لمشروع اليسار الإسلامي، الذي يقوم على إيجاد حالة توافقية بين السلفية والعلمانية من خلال قراءة جديدة للتراث «**حيث يصبح تجديد التراث هو المعبر عن اللحظة الحضارية الراهنة بوصفه طريقاً وسطاً بين السلفية بتوجهها الماضوي، وبين العلمانية بتوجهها المستقبلي**»[2] ولكن (أبو زيد) يرى ذلك كله محاولات توفيقية أقرب إلى التلفيقية، تعالج أزمة الواقع بصورة نفعية بحتة بعيداً عن كل الشروط التي

---

(١) حرب علي: نقد النص، ط١، بيروت لبنان، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م، ص ٢٠٢.
(٢) (أبو زيد) نصر حامد: نقد الخطاب الديني، ط ١، القاهرة، سيناء للنشر، ١٩٩٢م، ص ١٣٠.

يفرضها المنهج المعرفي، أو كما يصفها «**تضحية بالإبستمولوجي لحساب الإيديولوجي**»[1] والخلل الإبستمولوجي الذي يشير إليه (أبو زيد) في قراءة اليسار الإسلامي يمكن اكتشافه من مجمل النقد الذي وجهه للمشروع اليساري، فمشروع التجديد اليساري يقدم قراءته للتراث ضمن مستويين:

المستوى الأول: تتم فيه قراءة الماضي في الحاضر، في حركة هابطة يمثل فيها التراث المخزون النفسي لدى الجماهير؛ لأن التراث يعبر عن الخلفية الثقافية والقيمية للمجتمع، وبالتالي يصبح التراث مؤسِّساً لأزمات الحاضر من خلال هذا المخزون النفسي، والخطأ الإبستمولوجي في هذه القراءة كما يشير (أبو زيد) هو في الوثبة من الماضي إلى الحاضر بعيداً عن تحليل تلك القيم والمفاهيم التراثية وفقاً لشروطها التاريخية المنتجة لها في الماضي والحاضر، أو كما يقول:

«لكن هذا التشابه لا يتم تحليله وفقاً لعلاقته بالشروط التاريخية المنتجة لهذه القيم في الماضي والحاضر، بل يتم عبر الوثب من الماضي الى الحاضر بطريقة ميكانيكية. ان تحديد القيم التراثية التي تؤثر في حركة الواقع من خلال اختزالها في وعي الجماهير عملية أكثر تعقيداً من مجرد التماس بعض أوجه الشبه، والوثب تلويناً للحاضر بلون الماضي»[2].

---

(١) (أبو زيد) نصر حامد: نقد الخطاب الديني، ط ١، القاهرة، سيناء للنشر، ١٩٩٢م، ص ١٣٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٣.

وهنا يؤكد (أبو زيد) على مشروع قراءته التأويلية التي لا تجعل من التراث سقفاً معرفياً، طالما كان التراث كالحاضر يتحرك ضمن شروطه التاريخية، من هنا يعتقد (أبو زيد) أن أي قراءة لا ترتكز على هذه الخلفية الإبستمولوجية هي قراءة تلوينية وليست تأويلية.

أما المستوى الثاني: هو الذي تتم فيه قراءة الحاضر في الماضي بحركة صاعدة يفهم فيها التراث بناءً على التصور الراهن، وهي المرحلة التي يختزل فيها اليسار الإسلامي مشروعه الهادف إلى تجديد التراث، بغية تغير الوعي الجماهيري وتمهيداً لمعالجة أزمة الواقع، وهذه الحركة الصاعدة كما يرى (أبو زيد) تكشف عن تصور اليسار الإسلامي للتراث بوصفه بناءً شعورياً قابلاً للتكرار في كل زمان ومكان، وهي النقطة التي تتجاوز البعد الإبستمولوجي الذي يرتكز عليه (أبو زيد)، في كون التراث بناءً تاريخياً اجتماعياً لا تستقل الأفكار فيه عن ظرفها الزماني والمكاني و«**هذا الفصل بين الفكر والتاريخ، والنظر إليه بوصفه أنماطاً مثالية قابلة للتكرار في كل زمان ومكان، يحول علم الكلام الإسلامي إلى علم كوني ويفقده (دلالاته) الأساسية النابعة من سياقه التاريخي/الاجتماعي، الأمر الذي يؤدي إلى وقوع التجديد - اكتشاف المغزى- في هوة الذاتية التلوينية المتمثلة في المنهج الشعوري**»[(١)] ومن هنا فإن القراءات التأويلية ترفض أي تجديد للتراث يخرجه عن سياقه التاريخي الاجتماعي ليغدو التراث مفهوماً متجدداً ومنفتحاً على كل المعطيات الزمنية والمكانية، هذه النظرة هي التي تتيح للقراءات التأويلية تقديم قراءة للتراث (القرآن والسنة) تخرج فيه الإسلام من التصور الواحد والمحدود ليتسع المعنى باتساع آفاق المرحلة، ويبدو أننا نقترب هنا من هرمنيوطيقا غادامير التي لا تعتبر المعنى حقيقة موجودة في الماضي، وإنما المعنى هو الذي يصنعه الأفق الراهن للمؤوِّل.

وفي تصوري أن أي محاولة لمعالجة الصورة التي تقدمها القراءات

(١) (أبو زيد) نصر حامد: نقد الخطاب الديني، ط ١، القاهرة، سيناء للنشر، ١٩٩٢م، ص ١٤١.

التأويلية للتراث، لا تكون مجدية إلا إذا عملت على تقديم تصور آخر لمفهوم التراث تراعي فيه كل الإشكالات الإبستمولوجية التي يمكن أن تثيرها القراءات التأويلية. وبخاصة أن أصحاب القراءات التأويلية يصنفون كل حالات الرفض للمفهوم الذي يقدمونه للتراث ضمن الحالة النفسية للأمة التي جعلت هويتها في إطار الماضي والتراث، مستبعدين بذلك أي دواعٍ تمتلك نسبة من التبرير العلمي لمخالفة مفهومهم، يقول (أبو زيد):

«لقد تحول التراث - الذي تم اختزاله في الإسلام - الى هوية، يمثل التخلي عنها وقوعاً في العدمية وتعرضاً للضياع. صار معبِّراً عن عراقتنا وأصالتنا في تاريخ الوجود الإنساني، في حين أصبح (التقدم) مرتهناً باستيعاب ما أنجزه العقل البشري في مجالات المعرفة العلمية، الأمر الذي يعني التعلم من الآخر الذي تعرفنا عليه أول ما تعرفنا معتدياً غازياً محتلاً لأراضينا مستغلاً لأوطاننا»[1].

مصوراً بهذا النص عدم امتلاك المشروع المضاد لأي مرتكزات إبستمولوجية في مشروعه الرافض لمفهوم التراث لدى القراءات التأويلية. ومن هذه الزاوية يمكن تلخيص مشروع (أبو زيد) بأنه يرتكز على البعد السيكو - سوسيولوجي أكثر من البعد الإبستمولوجي في نظرته إلى خصومه الفكريين الواقفين ضد مشروعه، وذلك على سبيل الاتهام والافتراض.

(١) (أبو زيد) نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط ٤، بيروت لبنان، المركز الثقافي العربي المغرب، ٢٠٠٠م، ص ١٣.

وإلى هنا نتوصل إلى إحدى النقاط الجوهرية في مشروع القراءات التأويلية، التي تحاول تقديم مفهوم للتراث يمنع أي حالة من حالات السيادة التي يمارسها التراث على واقع المعرفة الإسلامية.

والملاحظة التي يمكن أن أبديها في هذا السياق - قبل أن أخص هذا المفهوم بشيء من التحليل فيما بعد ضمن معالجة البعد الإبستمولوجي الذي يجعل المعرفة تاريخية وزمنية ومن ثم متحركة - هي أن مفهوم التراث بهذه الصورة التي تقدمت يناسب الوصف العام لمجمل حركة التاريخ، في حين أن مصطلح التراث في الوعي الإسلامي خاص بفترة تاريخية محددة ذات دلالات خاصة، إن هذه المفارقة لم تكن غائبة عن (أبو زيد) عندما اعترض على اختزال التراث في الإسلام «**لماذا حين يذكر (التراث) يتبادر إلى الذهن (الدين) أو الفكر الديني بصفة عامة والإسلام بصفة خاصة؟**»[1] ومع ذلك لم يقف عند هذا الرابط ولم يخصه بالتحليل كأن تلك العلاقة لا تتعدى الحالة النفسية بعيداً عن أي رابط منطقي، فراح يؤصِّل لمفهوم التاريخ بوصفه حركة متجددة ومتغيرة دوماً، ليجعل هذا الوصف وصفاً خاصاً للتراث الإسلامي بناءً على أن هذه الحركة التاريخية لا يمكن أن تُستثنى منها أيَّ فترة تاريخية، فحكم الخاص هو من حكم العام. وهذا الاستنتاج لا يخلو من الصحة؛ لأن أي فترة تاريخية وإن كانت محددة ومشخصة إلا أن ذلك التحديد لا يخرجها عن الوصف العام للتاريخ، ولكن مع ذلك فإن التركيز على الوصف العام للتاريخ دون الالتفات إلى الخصوصية التي ميزت تلك الفترة الزمنية يجعل التحليل عملية ناقصة ومشوهة لعدم اكتراثه بحيثية مهمة وهي الدلالة الذاتية للموضوع؛ لأن خصوصية أي فترة تاريخية لا ترجع للطبيعة الذاتية للزمن أو التاريخ وإنما لخصوصية الشيء الذي حدث في التاريخ، وهو الأمر الذي يميز

(١) (أبو زيد) نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط ٤، بيروت لبنان، المركز الثقافي العربي المغرب، ٢٠٠٠م، ص ١٣.

بين زمن وزمن آخر. فقد تكون فترة زمنية محددة لها ارتباط وثيق بشخص ما أكثر من أي فترة زمنية أخرى لما تمثله من دلالة ذات طابع يخصه، فيخلق ذلك نوعاً من التعلق الدائم بتلك الفترة التي بدأت وتشكلت فيها الدلالة، والتعلق هنا ليس ناتجاً عن حالة نفسية غير مبررة؛ لأن ذلك الترابط يحقق حالة من حالات التلازم المنطقي الذي أصبح فيه الزمن التاريخي عنواناً لتلك الدلالة، بحيث تفقد الدلالة معناها إذا أخرجت عن زمن تشكلها، ومثال لذلك: إذا كانت فترة تاريخية محددة تمثل لدى أمة من الأمم تاريخ استقلالها وتحررها من جبروت الاستعمار وهيمنته سوف يرتبط حينها مفهوم الاستقلال والتحرر بتلك الفترة الزمنية، إلى درجة أنه لو ذكر التاريخ مجرداً لتبادر إلى الذهن الاستقلال، مما يعني أن لطبيعة الموضوع مدخلية أساسية في تميّز أي فترة تاريخية عن غيرها. هذا ما يجعلنا نتوقف في إعطاء الوصف العام للتاريخ بشكل مطلق لأي فترة تميزت منه، وهذا المعنى يكون أكثر وضوحاً بالنسبة للإسلام، فإذا كان التراث هو القرآن مضافاً إلى معناه الذي بينه الرسول يصبح حينها الارتباط بالقرآن يعيدنا دوماً إلى تلك الفترة التاريخية التي وجدت فيها الدلالة والمعنى، وليس الارتباط بالزمن التاريخي من حيث كونه زمناً حدث فيه القرآن، وإنما ارتباط بتلك المعاني التي وجدت في ذلك الزمن واكتسبت دلالاتها في ذلك التاريخ، والخيار المتاح هنا هو إما الإيمان والارتباط بتلك المعاني التي أسسها الرسول في دلالتها الأولى، أو التخلي عنها والكفر بها، ومن ثم البحث عن معرفة أخرى بعيداً عن مسمى الإسلام؛ لأن إيجاد أيّ معانٍ جديدة بناءً على أن المعنى الذي أسسه صاحب الرسالة معنىً قد انقضى زمنه يعنى في الواقع تأسيس مشروع آخر لا يصح نسبته إلى الرسول ﷺ، فهل الإسلام إلا اتباع الرسول ﷺ في ما أراده وقصده؟!

وإذا كان مراد وقصد الرسول هو المعنى الذي يجب أن نكتشفه من النص فحينها يكون المعنى حقيقة في الماضي وهو ما يربطنا دوماً بالتراث، وإذا كان

هذا الأمر قد يخلق إشكالية تجاهل الواقع المتغير، فحينها يجب معالجة الإشكالية ولا يعتبر الهروب وعدم الاكتراث للتراث مساهمة في الحل. كما يعبر (أبو زيد).

«لماذا يلح علينا هاجس (التراث) هذا الإلحاح المؤرق، والذي يكاد يجعلنا أمة فريدة في تعلقها بحبال الماضي كلما حز بها أمر من الأمور أو مرت بأزمة من الأزمات وما أكثرها؟ فإذا كان التقدم يشير إلى المستقبل ويدل على الحركة، فإن (التراث) يشير إلى الماضي ويدل على السكون والجمود، وكأن العربي قد كتب عليه دون البشر كافة أن تسير قدماه إلى الأمام بينما يلتفت رأسه إلى الخلف، فلا هو يحقق التقدم ولا يقنع بالحياة التي ورثها عن الأسلاف. ويظل المشكل ماثلاً: كيف نحقق التقدم دون أن نتخلى عن (التراث)؟»[1].

والإجابة المفترضة هنا لا حل إلا بالتخلي عن التراث، طالما لا يمثل التراث والدلالة التي أسسها الرسول ﷺ أية مرجعية لمعنى النص القرآني.

هذه النظرة لا تعني التأصيل للرجعية التي تتجاوز حقيقة الزمن والواقع المتغير، وإنما نظرة أخرى للتراث ينقصها خلق نمط من العلاقة (الجدلية

(١) (أبو زيد) نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط ٤، بيروت لبنان، المركز الثقافي العربي المغرب، ٢٠٠٠م، ص ١٣.

الحاضر والتراث). في شكل معرفي منسجم يتكامل به الماضي والحاضر. وهو ما نسعى إلى المساهمة في تحقيقه في هذه الدراسة.



تاريخية القرآن... وأنسنة[١] الكلام الإلهي

قد يبدو الجمع بين هذين المفهومين مستغرباً ضمن سياق واحد، فالتاريخية قد تصنف تصنيفاً ابستمولوجياً اذا تعلقت بنظرية المعرفة، في حين أن الأنسنة مصطلح أصبح له ظلاله المعرفية الخاصة، والجمع الذي نؤسس له في هذا العنوان لا يفتقد مبرراته؛ لأن القراءات التأويلية تؤسس على مفهوم التاريخية نظامها المعرفي الذي يتحول معه النص الإسلامي من التصور الإلهي والمقدس والمطلق، الى مجرد نصٍ انساني نسبي ومتحرك تبعاً لمحدودية الإنسان التي يفرضها الإطار التاريخي والثقافي والاجتماعي. ومن هنا سوف نتناول كلا المفهومين من زاوية واحدة تربط بين التاريخية ونتائجها المعرفية.

---

(١) مصطلح الأنسنة هو المصطلح الذي أوجده محمد أركون كمقابل للمصطلح الأوروبي (هيومانيزم Humanisme) ونحن لا نتطرق هنا لتلك الدلالة.

يبدأ (أبو زيد) في شرح مفهوم التاريخية بعرض مطول بمثابة مقدمة يكشف من خلالها دواعي النظرة التقديسية للقرآن، وقد أرجع ذلك إلى طبيعة القرآن المتأرجحة في معتقد المسلمين بين كونه قديماً أو محدثاً. مستعيناً في توضيح هذه الفكرة بكل الأدبيات الكلامية التي تميز بين صفة الذات وصفة الفعل، ليخلص بطريقة إيحائية إلى أن الاعتقاد بقدم القرآن وأزليته، هو السبب الكامن وراء تقديس القرآن وإعطائه مفهوماً إلهياً مطلقاً ونهائياً.

«هكذا تم دمج القرآن - الكلام الإلهي- في الصفات الإلهية عامة، وفي صفة العلم خاصة، فما دامت تلك الصفات قديمة، أصبح من السهل الاستنتاج بأن القرآن كذلك قديم»[1].

ولا يخفى أن الإيمان بقدم القرآن قد يجعله نصاً مفارقاً ومبايناً لكل ما هو دنيوي أو إنساني، ومن هنا اجتهد (أبو زيد) لإبطال هذا الزعم حتى يؤسس للطبيعة الإنسانية والنسبية للنص القرآني بوصفه نصاً تاريخياً.

«إذا كان الكلام الإلهي فعلاً كما سبقت الإشارة، فإنه ظاهرة تاريخية؛ لأن كل الأفعال الإلهية أفعال (في العالم) المخلوق المحدث، أي التاريخي، (والقرآن الكريم) كذلك ظاهرة تاريخية»[2].

---

(١) مصطلح الأنسنة هو المصطلح الذي أوجده محمد أركون كمقابل للمصطلح الأوروبي (هيومانيزم Humanisme) ونحن لا نتطرق هنا لتلك الدلالة. ص ٧٣، ٧٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٥.

هذا الاستنتاج محوري للقراءات التأويلية فمن دونه تفقد كل المبررات المعرفية لمشروع التأويل؛ لأن الحكم على القرآن بكونه ظاهرة تاريخية لا يعني مجرد حدوثه في زمن تاريخي محدد، وإنما لحظة حدوثه بالذات هي نفسها اللحظة التي يقترن فيها بالزمن ولا ينفصل عنه أبداً، ومن هنا جاز للمشروع التأويلي التعامل مع القرآن في الإطار الزمني ذي الطبيعة النسبية والمتحركة. وضمن هذا المفهوم لا يغدو المعنى الذي يحمله النص معنىً موجوداً في الماضي بأي شكل من الأشكال، وإنما يتشكل المعنى بصورة دائمة ومستمرة تبعاً للحالة الثقافية والاجتماعية التي تتناسب مع مقتضيات المرحلة الزمنية.

هذا المفهوم الذي يصور النص القرآني ضمن الطبيعة التاريخية يعتبره (أبو زيد) من أبجديات العقل الإنساني، ولذا يصف كل من يخالف هذا المفهوم بالجهل، يقول: «**وهنا نأتي إلى بيت القصيد في حملة الهجوم الضارية - والجاهلة للأسف - على مفهوم التاريخية**»[1]. من الواضح أن هذه الطريقة تقطع التفكير أمام العقلية المخالفة خشية أن تصنف ضمن الطبقة الجاهلة، ويبدو أن هذا الوصف لا يتناسب أبداً مع ما يدعو إليه (أبو زيد) من جعل العقل منفتحاً أمام كل الاحتمالات المعرفية غير المنتهية، وإلا يُصنف ضمن العقليات الدوغمائية التي تقطع بالحقيقة ولا تجعل الباب مفتوحاً أمام أي مفهوم مخالف، أما إذا كانت هناك مفاهيم تمتلك هذا القدر من اليقينية المطلقة بحيث يجعلها فوق تأثير الزمن وعوامل التاريخ، فلماذا لا نوسع الدائرة إذاً لنميز بين ما هو مطلق في دلالته، وبين ما هو نسبي؟، وهذا ما نحاول أن نشير إليه في الفصل الأخير من هذه الدراسة.

---

(١) مصطلح الأنسنة هو المصطلح الذي أوجده محمد أركون كمقابل للمصطلح الأوروبي (هيومانيزم Humanisme) ونحن لا نتطرق هنا لتلك الدلالة. ص ٧٥.

أما في ما يخص كون النص القرآني تاريخياً، فإن إثبات هذا الأمر قد لا يؤدي إلى نفس النتائج التي يسعى إليها (أبو زيد)؛ لأن كل ما استدل به يثبت أمراً واحداً: وهو أن هناك علاقة بين القرآن والزمن، إلا أنه صور لنا نمطاً واحداً لهذه العلاقة جعل فيها النص ودلالته جزءاً من الزمن، فتصبح طبيعة الدلالة كطبيعة الزمن متغيرة وسيالة، في حين أن العقل يمكنه إيجاد أنماط أخرى لهذه العلاقة، كأن تكون علاقة النص بالزمن والواقع المتغير، كعلاقة الشمس بالحوادث تشرق كل يوم على واقع متغير من غير أن يكون للواقع المتغير أي تأثير في إشراقها، وتوضيح هذا الأمر بشيء من التفصيل نوكله إلى عنوان خاص في الفصل الأخير أيضاً.

النقطة الجوهرية في نظري وهي تمثل البعد الأهم في ما استدل به (أبو زيد) على تاريخية القرآن، هي اللغة ونظامها الدلالي من جهة وعلاقتها بالثقافة من جهة أخرى، مؤسساً من ذلك تصوراً يكون النص فيه (**أياً كان هذا النص**) ذا دلالة تاريخية حتمية طالما كان هذا النص هو (**لغة**)، والارتكاز على لغة النص يكشف هنا عن البعد الإبستمولوجي عند (أبو زيد) في موضوع علاقة المعرفة عموماً بالواقع. يعتقد (أبو زيد) أن حَمْلة الجهل المركب على تاريخية القرآن ناتجة عن تصور أسطوري يرى أن علاقة اللغة بالواقع علاقة تطابق؛ حيث يقول:

«المشكلة في كل هذا الجهل المركب - سواءً أحَسُنت النوايا أم ساءت - أنه يصدر عن تصور لطبيعة اللغة عفا عليه الزمن، وصار من مخلفات العصور الماضية... في نهج التفكير الأسطوري بصفة عامة لا تنفصل اللغة عن العالم الذي تدل عليه، أو بعبارة أخرى تكون

العلاقة بين (اللفظ) والمعنى الذي يدل عليه علاقة تطابق»[(١)].

ومن الواضح أن هناك جدلية ما بين اللغة ومحتوى المعرفة، فإما أن يكون المنظور التصوري لعمل اللغة هو الذي يصنع التوجه المعرفي، أو أن النظرة المعرفية هي التي تصنع عمل اللغة، وبكلا المنظورين تزداد أهمية اللغة؛ لأن اللغة هي التعبير عن إدراك الإنسان ووعيه بالوجود، فإن كانت اللغة تعبر عن المعنى بشكل مباشر ومن غير أي وسيط مفهومي، فإن ذلك يعني أن اللغة قائمة على نظام معرفي يرى أن الإدراك والمعرفة كشفٌ عن الواقع الخارجي بما هو خارجي، وتصبح الألفاظ حينها موضوعة في مقابل تلك المعلومات المنكشفة في عين خارجيتها. أما إذا كانت اللغة لا تعبر عن الخارج إلا عبر وسيط ذهني أو مفهومي، فإن ذلك يعني أن النظام المعرفي الذي ترتكز عليه هذه اللغة يعتبر أن إدراك الخارج في عين خارجيته لا يتحقق في ذاته وإنما عبر ما نفهمه من الخارج، وبما أن هذا الفهم فهم تاريخي زمني تكون اللغة تبعاً لذلك تاريخية زمنية.

هذا الاختلاف في تصور اللغة لا يمكن أن نرجعه إلى اللغة ذاتها، وإنما إلى البناء المعرفي الذي تعبر عنه اللغة، لأن العلاقة بين الدال والمدلول سواءً أكانت اعتباطية يتعلق اللفظ بالمعنى على أساس التواطؤ والاتفاق، أم كانت العلاقة تقوم على وجود رابط منطقي بين الدال والمدلول، لا تصلح لأن تكون منطلقاً لتأسيس معرفي، قبل أن يُحسم النزاع بين من يرى أن المعرفة هي كشفٌ تام للمعلوم، وبين من يرى أنها مجرد مفهوم تصوري للواقع

---

(١) مصطلح الأنسنة هو المصطلح الذي أوجده محمد أركون كمقابل للمصطلح الأوروبي (هيومانيزم Humanisme) ونحن لا نتطرق هنا لتلك الدلالة. ص ٧٦.

الخارجي، فالذي يؤمن بأن المعرفة كشفٌ تام للمعلوم لا يمكن أن تحاجه في ذلك بكون اللغة اعتباطية وعلى ذلك يجب أن يغير منظوره المعرفي، لأن اعتباطية اللغة لا تغير في ذلك المنظور المعرفي، طالما أن الشيء المعلوم والمنكشف في عين خارجيته نشير إليه بهذا (اللفظ) الذي اتفقنا عليه.

وعليه يمكن القول أن كل الشواهد اللغوية التي ساقها (أبو زيد) لا تصلح لحسم الموضوع، كأنما الأمر أشبه بجر الخصم إلى ميدانه الذي يخرج فيه منتصراً حتماً، حتى وإن كان هذا الخصم غير موجود فيقوم بافتراضه ثم الرد عليه، وإلا أين الجديد الذي ادعاه في قوله:

«وظل الفكر اللغوي يرى العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اصطلاح مباشرة حتى جاء العالم السويسري (ألفريد دي سوسير) في كتابه المهم (محاضرات في علم اللغة) وأضاف الى مفهوم (العلامات) بعداً جديداً، حيث ذهب الى أن العلاقة بين (اللفظ أو الدال) و(المعنى أو المدلول) علاقة اصطلاح»[1].

وهو المعنى الذي اتفق عليه علماء أصول الفقه في مباحث الألفاظ، عندما اعتبروا علاقة اللفظ بالمعنى علاقة قائمة على الوضع، فالخصم الذي توهمه واعتبره يؤمن بتصور أسطوري للغة، نجد أنه يتفق معه في نفس التصور، ولذا يبدو أن المشكلة ليست هنا، وإنما في التصور المعرفي، وقد أشار إليه (أبو زيد) في علاقة اللغة بالثقافة وهي النقطة الأكثر أهمية.

---

(١) مصطلح الأنسنة هو المصطلح الذي أوجده محمد أركون كمقابل للمصطلح الأوروبي (هيومانيزم Humanisme) ونحن لا نتطرق هنا لتلك الدلالة. ص ٧٩.

يقول (أبو زيد):

«إذا كانت العلامات اللغوية لا تحيل إلى الواقع الخارجي الموضوعي إحالة مباشرة، ولكنها تحيل إلى (التصورات) و(المفاهيم) الذهنية القارة في وعي الجماعة - وفي لا وعيها كذلك - فمعنى ذلك أننا مع اللغة في قلب (الثقافي) وإن كان يتجلى في أكثر من مظهر - كالأعراف والتقاليد وأنماط السلوك والاحتفالات الشعائرية والدينية والفنون - فإن اللغة تمثل النظام المركزي الذي يعبّر عن كل المظاهر الثقافية»[1].

بهذا النص يكشف (أبو زيد) عن بعده الإبستمولوجي ولكن بتعبير يبدو معكوساً، فإذا عدلت العبارة تكون النتيجة: فبما أن إدراك الإنسان للموجود لا يكون إلا عبر المفاهيم والصور لا إدراك الموجود كما هو، فتكون اللغة المعبرة عن هذه المعرفة والإدراك إشارة للمفاهيم دون الخارج؛ لأن المفاهيم هي المعلوم بالذات أما الخارج الموضوعي في عين ذاته فمجهول غاية الجهالة، ولا يحيل إليه تعبير. هذا هو محتوى كلامه لأن الثقافة ليس شيئاً آخر غير المعرفة والوعي بالموجود، كما يعرف هو الثقافة، بقوله: «**إن (الثقافة) تعني تحوّل الكائن من مجرد الوجود الطبيعي إلى (الوعي) بهذا الوجود**»[2]. وبهذا التعديل نخرجه من إطار البحوث اللغوية التي أثارها، إلى

---

(١) مصطلح الأنسنة هو المصطلح الذي أوجده محمد أركون كمقابل للمصطلح الأوروبي (هيومانيزم Humanisme) ونحن لا نتطرق هنا لتلك الدلالة. ص ٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٨١.

ميدان فلسفي بحث يناقش نظرية المعرفة. وعندها يجوز لنا أن نصنف (أبو زيد) معرفياً ضمن منظور (**كانط**) والنسبية الذاتية، التي تميز بين الشيء في ذاته والشيء لاجلي، ويبقى الشيء في ذاته خارجاً عن دائرة المعرفة، ولا يُعرف منه إلا فيما يمثله (**لي**)، هذا هو الوصف الأكثر مناسبة برغم أن (أبو زيد) يحاول الفرار منه بقوله:

«وإذا كان مفهوم (الحقيقة) مفهوماً نسبياً في ذاته، فإن النسبية هنا يجب أن تفهم على أساس النسبية (الثقافية) لا النسبية الذاتية»[1].

فما هو الفرق بينهما طالما جعلت الثقافة هي الوعي بالوجود، والنسبية الذاتية ما هي إلا وصف لهذا الوعي بالوجود، فمجرد تغيير التسمية من النسبية الذاتية إلى النسبية الثقافية لا يُخرجها عن طبيعتها المعرفية. ومن هنا نعتقد أن أبا زيد استعجل في نتائجه ليبني على هذا التصور أساس فكره التأويلي من غير أن يؤصّل للطريق المعرفي الذي انتخبه، فقد بنى نظريته على كون الحقيقة مفهوماً نسبيًّا من غير أن يدلل على ذلك بل أرسلها إرسال المسلمات كأن القضية تم عليها إجماع العقل البشري، في حين أن هناك مدارس معرفية تدافع عن الحقيقة الواحدة، لا يجوز تجاوزها بهذه الطريقة من التسطيح والاتهام بالجهل المركب والأسطورة، وما نحاول أن نقوم به في هذه الدراسة هو محاولة إثبات هذا الأمر، عندما نتطرق للعقل وعلاقته بالحقيقة، والمفهوم الأولي الذي يمكن أن نبديه في هذا الإطار هو أن العقل يمثل الحلقة الرابطة بين الإنسان بوصفه موجوداً، والواقع الخارجي بوصفه موضوعاً للمعرفة،

(١) (أبو زيد) نصر حامد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط ٤، بيروت لبنان، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م، ص ١٨.

والعقل هنا حقيقة موضوعية لا بوصفه مقابل الذات وإنما بوصفه حقيقة خارجة عن ذات الإنسان وذات الموجود الخارجي، له استقلاليته يجده الإنسان فيعرف به نفسه ويعرف الخارج، وحينها إما أن يدرك الموضوع الخارجي ويكشفه في تمام خارجيته وإما لا يدركه، وفي الحالة الأولى يكون عالماً وفي الثانية جاهلاً، والذي يدعي العلم مع جهله يكون متوهماً وما أكثر الأوهام، ومن هنا فإن التباين الثقافي الذي يعتمد عليه (أبو زيد) في نسبية الحقيقة هو في الواقع إما بسبب اختلاف الشروط الموضوعية المحددة والمشخصة للموضوعات وبالتالي المناهج الموصلة فتكون المشكلة مناهجية بحتة، أو بسب الطبيعة النسبية والمتحركة لبعض الموضوعات[١]، وإما أن يكون هذا التباين راجعاً للتصورات والأوهام في مقابل الحقيقة والعلم. وإن كان الكل في خضم هذا الجدل يدعي إصابة الحقيقة، ولكن الحقيقة تظل واحدة لا متعددة ولا نسبة، وهو العامل الأساس وراء تطور المعرفة وتنافس جميع الناس في السعي للوصول إليها. وبرغم هذا فإن هناك مساحة للنسبية في جنب هذه الحقيقة نؤخر الحديث عنها في ما بعد.

وعلى العموم فإن المراد من علاقة اللغة بالثقافة هو إثبات تاريخية القرآن، فبما أن القرآن نص لغوي، واللغة هي معطى ثقافي، فيصبح القرآن حينها معطى ثقافياً «**لكن النصوص - مهما تعددت أنماطها وتنوعت - تستمد مرجعيتها من (اللغة) ومن قوانينها. وبما أن (اللغة) تمثل (الدال) في النظام الثقافي، فكل النصوص تستمد مرجعيتها من (الثقافة) التي تنتمي إليها**»[٢]،

---

(١) لأن إدراك بعض الحقائق موقوف على تشخيص ظروفها الموضوعية والخارجية فبحسب التشخيص يكون حكم العقل، فإذا كان العقل يستقل في إدراك كون العدل حسناً وهو حكم جازم شامل واحد، إلا أن العقل لا يعطي حكماً جازماً وشاملاً في تطبيقات العدالة الخارجية، فقد تكون العدالة السياسية مثلاً في موضوع الانتخابات في الدائرة الانتخابية والواحدة وفي ظرف آخر تكون العدالة في الدوائر الانتخابية المتعددة، وهذا التفريق يرجع إلى التفريق بين حكم العقل وحكم العقلاء، الذي سوف نؤصل له في ما بعد.

(٢) (أبو زيد) نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، مرجع سابق، ص ٨٦.

ورغم أن الثقافة في هذا التصور تمثل المرجعية الوحيدة للنص ولا مرجعية متصورة غيرها، إلا أن نفس هذا النص ومن خلال نظامه الدلالي الخاص باللغة يستطيع أن يؤثر على الثقافة، فكأنما النص بعد أن تشكَّلَ من تلك الثقافة. قادر على انتاج ثقافة جديدة، «**هذا جانب من القضية، أما جانبها الآخر فإن النصوص قادرة على استثمار قوانين الدلالة المشار إليها فيما سبق للتأثير في الدلالة، أي للتأثير في الثقافة**»[1]. ونحن لا نرفض أن يؤثر النص في الثقافة ولكن لا نرجع ذلك إلى عوامل الدلالة اللغوية، لأن الثقافة كما تقدم وعي بالوجود فكيف يتم ذلك الوعي من عوامل الدلالة بعيداً عن الوجود، وإنما نفهم هذا التأثير فيما يقدمه النص من وعي جديد بالوجود لم يكن موجوداً في الوعي المتاح، وهنا يكون التأثير في إضافة وعي جديد للوعي القديم - إن صحّ التعبير- وهنا أتعمد استبدال مصطلح **(وعي)** بـ**(الثقافة)**[2] ليكون الأمر أكثر تحديداً فقد تكون هناك طرق عديدة للثقافة بمعناها العام، والثقافة عند (أبو زيد) تعني الوعي ولا طريق للوعي إلا الوعي بالوجود.

ويبدو أن الجهد الذي يبذله (أبو زيد) في إثبات تاريخية القرآن، المقصود منه الوصول إلى كون القرآن حالة ثقافية. وهو البعد الذي يفسح الباب أمام القراءات التأويلية؛ لأن القرآن عندها يخرج من إطار النص الخاص والمقدس إلى دائرة النص الإنساني، عندها يصبح الإطار الثقافي واللغوي هو المرجع الوحيد في فهمه، وبما أن أبا زيد يجعل نوعاً من التطابق بين الثقافة واللغة أو بمعنى: «**إن اللغة تمثل الرحم الذي ينبثق عنه الوعي بكل أبعاده**»[3]، فعندها تصبح اللغة هي المرجع الوحيد لفهم القرآن، وهذا هو بالتحديد ما تدعو إليه

---

(١) (أبو زيد) نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، مرجع سابق، ص ٨٦.

(٢) المتروك هنا الثقافة، والباء تدخل على المتروك لقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٦].

(٣) المصدر السابق، ص ٨٣.

الهرمنيوطيقا الفلسفية التي تجرد النص عن أي اعتبار في الماضي، وتجعل لغة النص هي الطريق الحصري والوحيد لإيجاد المعنى.

«وإذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكلها وانتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية، بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءاً منه. من هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل»[١].

ومن هنا لا يكون للمعنى الديني أي حالة من الثبات طالما اللغة في حالة سيرورة دافقة ومنتجة، ولا يمكن أن تكتسب الدلالة في أي مرحلة من مراحل تطور اللغة والثقافة ميزة على بقية المراحل كأن يكون لها مرجعية لبقية الدلالات، وبمعنى آخر إن المعاني التي نستخرجها اليوم من القرآن هي التي تمثل الإسلام، أما المعاني التي أوجدها الرسول ﷺ فهي تمثل الإسلام في ذلك الوقت. ولا علاقة لنا نحن بها.

«وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، ذلك أن اللغة اللَّهُمَّ الإطار المرجعي للتفسير والتأويل - ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع»[٢].

---

(١) و(٢) (أبو زيد) نصر حامد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ١٩٨.

ومن هنا يبدو أن الرسول بحسب فهم هذه القراءات هو الرسول المبلغ أو الذي قام بتشكيل رسالة الرب في بعد إنساني لغوي فحسب، أما الرسول المبين والشارح أو الرسول القدوة، فلا تصور له في هذه القراءات.

وكما بيّنا: إن المرتكز المعرفي لهذه القراءة هو تصور خاص للغة والثقافة، فإذا كانت علاقة اللغة بالثقافة بهذه الدرجة من الحتمية، فإذاً كل الخطاب الديني المعاصر مبرر طالما هو مرتكز في فهمه للنص على ما عنده من ثقافة، فلماذا الهجوم الذي لا يميز بين الخطاب الراديكالي والخطاب التجديدي؟، فالكل يفهم بمحتوى واقعه الثقافي والاجتماعي المتاح، إلا إذا كانت الثقافة التي يبشر بها المشروع التأويلي هي ثقافة أخرى غير ثقافة الأمة الإسلامية، وهي بالتحديد الثقافة التي أنتجتها العقلية الغربية التي تجاوزت الكنيسة. ومن ثم أوجدت واقعها المعرفي. وفي تصوري: أنه مع الجرأة الكبيرة التي تميز بها هذا المشروع إلا أنه مازال متحفظاً في طرح كل ما لديه، لأن المؤدى النهائي لهذه القراءات هي العَلْمَانية بوصفها بديلاً للمفاهيم التي تحاول أن ترتبط بالسماء، ونلمس ذلك عند (علي حرب) وهو أكثر جرأة من (أبو زيد)، بل هو الذي انتقده عندما لم يستطع أن يصرح بنفي ظاهرة الوحي كلياً، حيث يقول:

«فإذا كنا نؤمن حقاً بأن النص وحيٌ من الله إلى الرسول، فإن للوحي دلالته وترجمته. ودلالة الوحي أن الأولوية للأمر على العقل، وللنص على البحث، وللتقليد على الإبداع، وللإجماع على التأويل، وللحرام على المعقول...، أما ترجمته فغلبة السلطة على المعرفة، واعتبار المؤمن عبداً ثمة من هو أولى منه بنفسه. هذه هي دلالة الوحي والتسليم

بالرسالة. وإذا كان (أبو زيد) يتفق مع أصحاب الخطاب الديني بمسلمتهم القائلة بأن الله هو الذي تحدث الى البشر بلغتهم، فمعنى ذلك أنه يستسلم لمنطقهم ويقف على أرضهم ويخوض الحرب ضدهم بسلاحهم. ولا يغيّر من الأمر شيئاً ان الله تحدث الى العرب بلسانهم. فهو خاطبهم لكي يأمرهم بالطاعة له وللرسول ولأولي الأمر، وخاصة لأولي الأمر وبالأخص للأحياء منهم، لأن الشاهد ينوب دوماً مناب الغائب ويصبح من ثم أولى منه، أي صاحب الولاية. وأولو الأمر هم أصحاب السلطات الدينية والمؤسسات الشرعية. وهؤلاء يفهمون الدين أكثر مما يفهمه (أبو زيد). لأن الدين هو في أساسه امتثال وانقياد.... اذ لا تدين ولا اعتقاد من دون وجود طبقة من الكهنوت يشرفون على ادارة المجال القدسي ويقومون باستثمار الرأسمال الرمزي بقدر ما. وما الدعوة الى فهم علمي للدين، على طريقة (أبو زيد)، سوى خداع للذات وحجب للحقيقة»[1]،

هذا النص كاشف عن كل ما أردنا توضيحه بأن المشروع التأويلي في مؤداه الأخير هو نسف لكل المسلمات الأساسية التي تقوم عليها الرسالة،

(١) حرب علي: نقد النص، مصدر سابق، ص ص ٢١٠- ٢١١.

وهو ما أشرنا له من قبل، إن الإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الرسول ﷺ، ولا نريد أن نقفل الحوار بالقول: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾(١).



(١) سورة الكهف، الآية: ٢٩.

الهرمنيوطيقا.. انفتاح النص وحدود التأويل

إن النظرة الهرمنيوطيقية التي جردت النص القرآني من أي خصوصية سوى كونه نصاً لغوياً، لا شك أنها تؤسس لإمكانات تأويلية هائلة، من خلال الانفتاح الذي يصنعه النص اللغوي على واقع الأفق الثقافي المتغير، وفي المقابل نجد أن القرآن في الاعتقاد الإسلامي يحتوي على امكانات غير محدودة من العلم والمعرفة، ومن الظاهر والباطن، وباطن الباطن الى سبعين بطناً، فلماذا إذاً لا تكون الهرمنيوطيقا هي الطريق لاكتشاف تلك البطون؟

صحيح أن الهرمنيوطيقا تؤمن بالنص المنفتح على معطيات غير منتهية، ولكنها في الوقت نفسه لا تبحث عن حقيقة ما يحتفظ بها النص، فهي لا تعترف بتلك البطون والحقائق التي يشتمل عليها النص سلفاً؛ وذلك لكونها لا ترى سوى نص لغوي قابل للبناء والتشكيل من جديد بحسب التباين الثقافي والأفق المعرفي، كأن الأمر أشبه باستعمال النص حسب أهداف المؤول وتوجهاته. أو على أقل تقدير أن الفكر المسبق لدى المؤول يبحث عن وجوده

في النص، وهو الأمر الذي قد يؤسس لمعانٍ ودلالات ذات ترتيب عرضي وليس طولي، بمعنى أن المعاني المتعددة للنص تتراتب في شكل طولي بحيث تكون فكرة أعمق من فكرة أخرى أو تمثل الأصل والأخرى الفرع وهكذا، وهو ترتيب يرفض التعارض والاختلاف، وهو بخلاف الهرمنيوطيقا التي لا ترى أن هناك فهماً معيارياً يمكن التحاكم إليه، أو ليس هناك شرعية لقراءة دون قراءة أخرى، وبخاصة الاتجاهات التفكيكية التي تمنح المؤول الحرية الكاملة في تأويل النص.

«بل والأكثر من ذلك أنها ترى أن كل تأويل ليس إلا انعكاساً لأهداف المؤوِّل ومقاصده وتوجهاته الخاصة، ومن ثم فإن كل التأويلات الممارسة على النص هي تأويلات سيئة، وكل قراءة هي قراءة سيئة أو خاطئة، أو ستكون كلها جيدة ومناسبة على حد السواء، أي أنه لن يكون بوسعنا أن نفضل أياً منها على الآخر. وما دام الأمر كذلك، فلا يوجد في الأصل أي تأويل للنصوص، بل يوجد استعمالات فقط: إننا نستعمل النصوص حسب مقاصدنا وغاياتنا المعلنة أو الخفية»[1].

وبرغم تنكر بعض القراءات التأويلية لهذا الاتجاه التأويلي إلا أنه يمثل التعبير الأصدق للقراءة التي لا ترتكز على أي ضوابط سوى اللغة وأفق

(١) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق ص ص ٥٦- ٥٧.

المؤوِّل، وهذا بابٌ لا يمكن إقفاله في وجه أحد إذا لم توضع تلك الضوابط. وأهم تلك الضوابط الاعتراف بأن النص والنص القرآني على وجهة التحديد، هو رسالة إلهية تحتوي على معارف واضحة ومحددة، وبعد ذلك يمكن أن يُسمح للجميع أن يبحثوا عن تلك المعارف.

ومن هنا فإن التأويل لا بد أن يكون له حدود، تمنع من التدفّق العبثي للمعاني وتضبط عملية الفهم في إطار معرفي يعترف بالحقائق الثابتة، وفي الوقت نفسه لا يتجاوز الواقع المتغير. وهي دعوة قد تواجهها مجموعة من العقبات المعرفية، والإشكالات المنهجية، وفي الوقت نفسه قد تعيش صراعاً عنيفاً مع أنصار الحقيقة النسبية في التصور المطلق، ولكن لا بد أن يكتب لها الوجود؛ لأنها المساحة الحقيقية التي يوفرها النص للإبداع العقلي، فإذا كان العقل هو الذي يتعرف على الواقع المتغير وفي الوقت نفسه هو الذي يفهم حقائق النص فلا بد أن تكون مساحته الإبداعية في خلق ذلك الرابط بين حقائق النص ونسبية الواقع. هذا التحدي المعرفي يمثل استفزازاً مستمراً للعقل المسلم لأنه المشروع الذي يمثل حيوية الفكر الإسلامي وعالميته وشموليته واستمراره.

والغريب في الأمر أن القراءات التأويلية في الواقع الإسلامي لم تتبن إلا الهرمنيوطيقا الفلسفية التي لا تعترف بقصد المؤلف ولا بمعنى كامن في النص، في تعمد واضح لإهمال كل الأنماط الهرمنيوطيقية الأخرى التي تعترف بأن هناك فهماً نهائياً وقصداً للمؤلف يجب البحث عنه، فالمسار الهرمنيوطيقي لم يتوقف عند (غادامير) وإنما استمر عطاؤه. وهذا ما لم تعكسه لنا القراءات التأويلية في النص الإسلامي، مع أنه يعد تطوراً مهماً في المسار الهرمنيوطيقي، الذي بدأ مع (شلاير ماخر) بالبحث عن القوانين التي تعصمنا من سوء الفهم، ليمر بمرحلة التشكيك وزعزعة المعنى وإغراق الهرمنيوطيقا في مستنقع النسبية المطلقة، ليستقر مؤخراً على يد علماء يدعون

إلى إرجاع الهرمنيوطيقا إلى مسارها الطبيعي وهو البحث عن المعنى وقصد المؤلف، من أمثال (هيرش) الذي دافع عن الهرمنيوطيقا الكلاسيكية وشقّيها الأساسيين (المعنى النهائي للنص) و(وقصد المؤلف)، كما واجه الهرمنيوطيقا الفلسفية راداً على (هيدغر) و(غادامير) بوصفهما من أنصار مذهب الشك، معتبراً قصد المؤلف هو الهدف الأساس للهرمنيوطيقا، وهو المعيار لمعرفة التأويل الصحيح، ونحن هنا لا تهمنا آراء (هيرش) بقدر ما يهمنا السؤال عن السبب خلف ترويج الهرمنيوطيقا الفلسفية بدلاً من غيرها؟.

القصد الإلهي في الآيات القرآنية هو المرتكز الأول لأي مشروعية تأويلية، وهذا ما أجمع عليه العقل الإسلامي منذ تشكله حتى اليوم، فلا بد أن يكون لله هدف معين وقصد محدد في كل آية قرآنية، وإلا يصبح القرآن لغواً أو لقلقة لسان، ولا يكون هناك خِطاب ولا مُخاطب، وعليه فإن السبب الوحيد لنزول القرآن هو القصد والإرادة الإلهية. ومن هنا اهتمت العقلية المسلمة في طول تاريخها بتأسيس الضوابط لمعرفة القصد الإلهي من القرآن، وقد اهتم علم أصول الفقه بشكل خاص بتأصيل بعض المعايير التي تقوم على أساس قصد المتكلم. ونحن هنا إذ نشير إلى بعضها إشارة عابرة، نركز فقط على (الوضع) باعتباره يمثل الجانب اللغوي من النص.

الوضع

وهو في واقعه تعاهد يقوم به الواضع باستخدام العبارات فقط حينما يريد أن يوصل معنىً خاصاً إلى المخاطب. في هذه الحال لا يقصد الواضع من الكلام إلا إفهام المعنى لمخاطبيه. وكل ذلك يتحقق ضمن دائرة تفاهم العقلاء؛ لأن المتكلم يجب أن يعد نفسه تابعاً لوضع الواضع لو أراد أن يستخدم الألفاظ والجمل. ومن هنا يفرق الأصوليون بين الدلالة التصورية

والدلالة التصديقية للتعبير، وهذا التفريق يقوم على قصد المتكلم، فإذا صدر كلام عن نائم أو مجنون فإن الدلالة تقف عند حدّ الدلالة التصورية، فمثلاً (قام زيد) في الدلالة التصورية نتصور زيداً، والقيام، والنسبة بينهما. ونقف عند هذه الدلالة التصورية لو صدرت الجملة عن مجنون مثلاً. أما إذا صدرت عن عاقل، حينها نفهم أن المتكلم لم يقصد إيجاد التصور فحسب، وإنما إخباراً عن حدث ما. وفي مجال القرآن يكون القصد من الله التفهيم. والتفهيم لا يتحقق إلا إذا كان هناك معنى يراد تفهيمه، ولذا اشترط الأصوليون أصل الجدية في أي كلام، بمعنى أن الأصل في المتكلم أنه جاد في مراده، فلا يفترض أن يكون المتكلم مازحاً مثلاً إلا بقرينة تصرف الكلام عن المراد، لأن الأصل في المتكلم أنه ليس مازحاً. ومن هنا جاء أصل آخر وهو أصالة الظهور بمعنى أن ما يستظهره العقلاء من الخطاب بناءً على طريقة التفاهم العقلائية، هو المعبر عن معنى الكلام أو قصد المؤلف في الكتابة. فالتصور اللغوي الذي يدعو إليه (أبو زيد) على أن اللغة قائمة على الوضع أو الاصطلاح لا يمنع من تأسيس فهم مشترك طالما تعاهد العقلاء على استخدام اللغة لتلك الحقائق التي تعارفوا عليها.

هذه الإشارات تكشف عن الاهتمام بالمعنى النهائي، وقصد المتكلم، بما هما مسألتان أساسيتان لبناء أي تفاهم بين البشر، سواء أكان عبر الحوار المباشر، أم عبر الكتابة، وهناك ضوابط أخرى تقوم على البناء العقلائي أو على العقل نبحثها عندما نتحدث عن دور العقل في المعرفة القرآنية.



الهرمنيوطيقا والنسبية الدينية... دواعي ونتائج

من الواضح أن القراءات التأويلية المشتغلة بالنص القرآني لا تُصنف فقط في الإطار المنهجي الساعي لتقديم تصور جديد لتفسير النص الديني، وإنما تصنف أيضاً ضمن أبعاد فلسفية واتجاهات معرفية تمثل بعدها النظري؛ لأن أي حركة فكرية في اتجاهها العملي لا بد أن تكون مسبوقة بتصورات نظرية ومبادئ معرفية هي بمثابة المحتوى الداخلي لذلك التوجه.

ولذا فإن التقييم المنطقي لأي مجهود فكري لا بد أن يأخذ في حسبانه تلك الحيثيات الموجبة له. فلا يتصور العقل الإنساني أن يكون هناك شيء قائم على اللاشيء. ومن هنا فإن القراءات التأويلية لم تبشر بتلك النتائج النسبية للمعرفة الدينية إلا لأنها ترتكز سلفاً على بناء معرفي يصنف الحقيقة تصنيفاً نسبياً، فنسبية المعرفة الدينية لم تكن نتيجة طبيعية لقراءة محايدة للنص الديني، لأننا نجد قراءات أخرى للنص نفسه لم تخرج بتلك النتيجة، مما يدلل على أن البعد المعرفي لأي قراءة هو المهيمن دائماً على نسق القراءة

ونتائجها. وعلى هذا فإن كانت هناك جهود لتوحيد القراءة لا بد أن تسبقها جهود لتوحيد المنطلقات الفكرية، ومن غير ذلك يكون هدف توحيد القراءة هذا ضرباً من المحال. وهنا لا بد أن نفرق بين النزعة التشكيكية والنسبية في فهم النصوص الدينية، وبين مبدأ الاجتهاد واختلاف الآراء؛ فالأول ينطلق من تصور عام مفاده أن الحقيقة بما (هي هي) خارجة عن حدود الإدراك الإنساني، وحظ الإنسان منها هو ما يتصوره من تلك الحقيقة أو أن كل واحد يمكن أن يوجد معنىً يتصور أنه الحقيقة. وهو خلاف مبدأ الاجتهاد الذي يرتكز على إمكانية معرفة تلك الحقيقة حتى وإن كانت إمكانية نظرية، ولذا يصنف إنتاجه على قاعدة التخطية[1].

وما يهمنا في هذا العنوان هو البعد النسبي للقراءات التأويلية، لا بوصفه نتيجة لتلك القراءات، وإنما بوصفه الخلفية المعرفية لها.

هناك مجالات متعددة في الفلسفة الغربية طرحت مفهوم النسبية سواءً أكان ذلك في مجال علم المعرفة الذي يحتضن الهرمنيوطيقا، أم في مجال فلسفة العلم الذي انطلق منه عبد الكريم سروش في نظرية القبض والبسط، أو فلسفة اللغة التي اعتمد عليها (أبو زيد). وبعيداً عن ملاحقة النسبية في نسختها الغربية، نحاول أن نطرح فقط ما يُستفاد من مطاوي كلمات النسبيين الدينيين، ثم نقوم بمناقشتها.

---

(١) التخطية أو المخطئة وهي في قبال المصوبة، وهي أن الفقيه ينطلق من وجود أحكام لله في الواقع، فعملية الاجتهاد تكون في البحث عن تلك الأحكام الواقعية فإما أن يصيبها وإما أن يخطئ. أما المصوبة فهي عكس المخطئة بمعنى ليس هناك حكماً واقعياً لله، وإنما اجتهاد الفقيه هو المولد للحكم ومن هنا تصبح كل الاجتهادات صحيحة. ويقوم الاختلاف على التفريق بين كون اجتهاد الفقيه هل هو علة إثبات أم علة ثبوت.

المقولة الأولى: (التحوّل المستمر)

إن كل أنواع الفهم البشري، ومن ضمنها الفهم الديني قائم على حالة من التحول المستمر فليس هناك فهم ثابت على الإطلاق أو خارج عن دائرة النقد. وقد تبنى هذا المعنى مجموعة من المفكرين في الوسط الإسلامي من أمثال محمد أركون، ونصر حامد (أبو زيد)، وعبد الكريم سروش. وقد تقدمت بعض عباراتهم الدالة على ذلك.

ونحن بدورنا نتساءل عن مصداقية هذه المقولة وثباتها في دائرة توصف بكونها كلها متحولة ومتحركة، فإذا كانت هذه المقولة هي فهم بشري، فكيف خرجت عن إطار هذا التحول الضروري والحتمي؟ ما يعني أن النظرية تنقد نفسها أيضاً؛ لأن شمولها لنفسها يستدعي عدم شموليتها أيضاً، هذا النوع من الاعتراض يسمى بالدليل النقدي، أما على مستوى الحل لهذه المقولة فنقول:

أولاً: إن تحول الفهم وتغيره مقولة لا يتم فهمها إلا في إطار وجود مفاهيم ثابتة، فثبات بعض المفاهيم يكون كاشفاً عن تحول بعضها، أو كما يقال إن الشيء يعرف بضده، فإذا كان الإنسان بفطرته يعيش ضمن فهم متحوِّل، ولا خبر له بمفاهيم ثابتة لا يمكن أن يجد حافزاً للقول بتحولها.

ثانياً: أن مقولة محدودية الفهم البشري قائمة على محدودية الإنسان، فبما أن الإنسان محدود، ففهمه كذلك أيضاً. هذه المقولة تحتوي على نوع من المغالطة؛ فمحدودية الإنسان مقايسةً بمن؟ أو في مقابل أي شيء يكون الإنسان محدوداً؟ فإن كان في مقابل الله أو المطلق، فإن مقولة الفهم المحدود تستبعد أي تصور ميتافيزيقي ترتكز عليه المعرفة الإنسانية، فإذا كانت المعرفة الإنسانية تقوم على العقل الإنساني ففي أي إطار آخر نتصور المحدودية، وإلا يكون الإنسان محدوداً حتى في إنتاج معرفة محدودة؛ لأننا لا نعرف على وجه التحديد حدود تلك المحدودية حتى نتوقف عندها وبالتالي هذا التحديد يقضي على التحديد نفسه، إذا لم نعرف الجهة التي نحن في

مقابلها محدودين حتى نقيس أنفسنا بها؛ لأننا لا نعرف (المطلق) حتى كيف يدرك الحقيقة، بل إن معرفتنا به هو نفسه أتوصف أنها معرفة ثابتة أم متحولة؟.

أما إذا كان الإنسان محدوداً في مقابل الوجود، فإن هذه المحدودية لا تصنف تصنيف المطلق مقابل النسبي وإنما الصغير في مقابل الكبير، فإذا كان الوجود أوسع من الإنسان فهذا لا يعني محدودية علم الإنسان به وإنما يعني علمه ببعض وجهله بالباقي كلِّه. فمقولة: (الإنسان محدود) مقولة لا طائل منها؛ لأن الإنسان هو ذلك الموصوف والمتحقق في ذلك الوجود سواءً أكان محدوداً أم غير محدود، فإنه إذا عرف شيئاً فإنه يعرفه على وجه الحقيقة، أو أنه لا يعرفه فمحدوديته من هذه الجهة.

ثالثاً: أن الفهم المتحول يبنى على أساس أن الحركة العلمية. وتطور المعرفة كاشف عن مفاهيم لم تكن موجودة أو عن إبطال مفاهيم كانت تعد من الضروريات. وهذا يستبطن نوعاً من المغالطة أيضاً؛ لأن الحركة العلمية وإن كانت تبطل مفاهيم كانت شائعة فإنها تدل على وجود مفاهيم ثابتة، وذلك لأننا لا يمكن أن نتصور أي نوع من أنواع الحركة للمعرفة ما لم تكن هناك حقائق ثابتة تمثّل مرتكزات للمعرفة الجديدة؛ لأن الجديد لا بد أن يستند إلى حقائق قديمة، وهكذا تتراكم المعرفة. فالتطور دليل وجود حقائق ثابتة تمثل أساساً لهذا التطور.

ويمكننا أن نثير مناقشات أخرى على هذه المقولة، إلا أنها تحتاج إلى تأسيس معرفي مسبق نعالج فيه نظرية المعرفة في التصور الإسلامي.

وسوف نتطرق لبعضٍ منها عندما نتحدث عن العقل في المنظور القرآني.

المقولة الثانية: (تغيّر الدلالة العلمية زمنياً)

إن القرآن يشتمل على مجموعة من المفردات وهي إشارة إلى حقائق خارجية، يتم فهمها على مستوى العلم في المرحلة الزمنية، ففي العلوم الحديثة مثلاً تغيرت مفاهيم كثير من الحقائق عن ما سبق. كمثل الشمس، والقمر، والماء وغيرها فقد كان يشوبها كثير من الأخطاء.

هذه المقولة إذا تصورناها بهذه النماذج المبسطة أو بنماذج أكثر تعقيداً، كمثل مفهوم العدالة، والحرية، والتعددية، وغيرها، إلا أنها كلها ترجع إلى تصور خاطئ في استخدام الألفاظ، فلفظة الشمس، والحرية، والعدالة، إن اكتسبت معانيَ جديدة إلا أن ذلك لا يخرجها عن إطار المشار إليه والمحدد في الخارج، وإن كان بصفة إجمالية؛ لأن المفاهيم الجديدة تقوم بتوسيع دائرة اللفظ المشتمل ضمناً هذه الأوصاف الجديدة، لا استبداله وتغييره، طالما أن اللفظ يشير إلى تلك الحقيقة. فاكتشاف معانٍ جديدة لهذه الحقيقة لا يؤثر في دلالة اللفظ عليها. ولا يكون لهذه المقولة تأثير إلا إذا أثبت العلم عدم وجود هذه الحقائق. أما غير ذلك فإن دوران الأرض حول الشمس أو دوران الشمس حول الأرض لا يغير شيئاً من مفهوم لفظة الشمس. وقد يكون ذلك المدّعى مفيداً في تعميق معارفنا وليس في استبدالها.

المقولة الثالثة: (دور الأفكار المسبقة في فهم النص)

إن القَبْليات الفكرية والأفكار المسبقة تتدخل في عملية فهم النص الديني، وبالتالي لا يمكن أن نتوصل إلى نتائج واحدة.

هذه الإشكالية من أكثر الإشكالات حضوراً في المعرفة الإسلامية قديماً وحديثاً، وقد أفرد النص الديني نفسه مساحة لمعالجة هذه المشكلة، سواءٌ أفي الآيات التي تحذر من التأويل من غير علم، أم في الروايات التي تنهى

عن التفسير بالرأي. مما يعني واقعية هذه المشكلة. ولكن التفات النص نفسه لهذه الإشكالية دليل على أن هناك حقائق خاصة بالنص يجب التحرّز للوصول إليها، وإلا لو كان النص يؤسس للفهم النسبي لما حرم الفهم وفقاً لهذه الآراء الخاصة.

وعلى العموم هذه المشكلة تفرض تحدياً منهجياً في إيجاد آلية فهم تمنع تدخل هذه الأفكار المسبقة، ولا تؤسس للنسبية بأي شكل من الأشكال.

وبالجملة: إن هذه المقولات لا يمكن أن تؤسس لنوع من النسبية، خاصة أن الخطاب القرآني في إطلاقه ينفي هذه المقولة، بوصفه نوراً وهدىً وبصائر، في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ وقوله: ﴿هَٰذَا بَصَٰٓئِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[1].

فإذا كان مطلق الفهم للنص الديني يخضع للنقص والتحول والتدفّق الدائم بلا استثناء، بحيث لا نستطيع أن نجزم بأي أمر حكم به القرآن، فكيف يكون كتاب هدىً وبصائر للناس؟!



(١) سورة الجاثية، الآية: ٢٠.



الفصل الثالث

وجهة معرفية... نحو قراءة تأويلية جديدة

الهرمنيوطيقا... والجذور الفلسفية للنسبية

من أهم التغيرات الجوهرية في مسارات المعرفة البشرية، هي تلك التي نقلت المعرفة من دلالتها الخارجية وعلاقتها المباشرة بالموضوعات، إلى دائرة داخلية لا تتجاوز حدود الإنسان وتقويمه الذاتي للموضوعات.

فبدل أن كان الخارج هو المقياس للمحاكمات المعرفية، أصبح للمعرفة فضاءات خاصة تسمح لها بالحركة داخل تصور الذات وإدراكها، وذلك ضمن تساؤلات تبحث عن قيمة المعرفة لا في مطابقتها للخارج وإنما المعرفة نفسها بوصفها قيمة في ذاتها، وهذا الانتقال في المسار المعرفي كان نتيجة طبيعية عندما تبدل الموضوع الذي يتعلق به العقل المنتج للفكر والمعرفة، فلم يكن الشيء في ذاته ذو قيمة بعيداً عن انطباعات النفس المدركة لذلك الشيء، ولولا تلك العلاقة الخاصة بين الإنسان والشيء لما كان يحمل الشيء في ذاته أي تصور معرفي. هذا هو حاصل التفريق الذي قام به كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) بين الشيء لذاته والشيء بالنسبة لنا، حيث جعل المعرفة البشرية نتاج علاقة تفاعلية بين الذات الفاعلة بكل ما تحمله من تجارب، والذات المنفعلة، وحاصل النسبة بينهما هي المعرفة الإنسانية، يقول كانط: «**عن طريق الحاسة**

الخارجية وهي صفة لذهننا، نمثل لأنفسنا الأشياء على أنها خارجية عنا، وموجودة.. في المكان»[1] فكل ما يدركه الإنسان هو ظاهر، أو بمعنى: إن ليس للإنسان نصيب من معرفة الأشياء إلا ظواهرها أما ما يقع خلف الظاهر فليس أمام الإنسان إلا أن يتخذ حياله موقف (اللا أدري) أو المجهول تمام الجهالة، وبعيداً عن ما يحمله هذا الطرح من غموض؛ لأن إثبات الظاهر موقوف على إثبات الخارج ونفي الخارج هو عين نفي الظاهر، إلا أنه تمكن من فتح تساؤلات جديدة أصبحت مدار كثيرٍ من الفلسفات، وأهم ما نحتاجه هنا شاهداً فلسفياً أن كانط أسس للنسبية المعرفية التي تتحرك في دائرة اللا مطلق والنهائي، لأن لكل إنسان تجربته الحسية في إطاره الزماني والمكاني، وبالتالي يستحيل افتراض عقل نموذجي في ظل وجود تجارب غير منحصرة، ولهذا اعتبر كانط هذا التغير المنهجي الذي أحدثه مشابهاً للثورة الكوبرنيكية التي استبدلت كل الفرضيات المرتكزة على محورية الأرض. عندما جعل العقل هو المحور الذي تدور حوله الموضوعات، وليس العكس كما هو حال الفلسفة الكلاسيكية التي تدور حول الوجود، أو قد يكون مرد الشّبه كما قال فؤاد زكريا: «**لا بمعنى أنه أراد منها أن تحدث انقلاباً شاملاً في تجديد العلاقة بين الأشياء والذهن فحسب، بل أيضاً بمعنى أنها، كالنظرية الكبرنيكية الفلكية، كانت فرضاً خاضعاً للتحقيق وينبغي الحكم عليه حسب ما يؤدي إليه من نتائج»**[2] وبهذا يكون كانط فتح بنفسه باب النقد باعتبار ما أتى به فرضاً قابلاً للحوار. ولكن برغم ذلك تحول هذا الفرض إلى منطلقٍ لكثير من الدراسات الفلسفية، ففتح الباب أمام خطوات واسعة لفلسفات مختصة في نظرية المعرفة ارتكزت على كون الظاهر هو الأساس الموضوعي للمعرفة؛

(١) د. فؤاد زكريا - نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ص ٧٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٦.

لأن الكينونة الحقيقية للشيء هي كينونة الظاهر لا كينونة الشيء في ذاته. فكانت هنا إسهامات (**هوسرل**) الواضحة الذي أسس الفينومينولوجيا على أسس منهجية تعترف بالظاهر وتقترب منه بوصفه المحصلة الحقيقية للمعرفة الإنسانية. وانطلق هوسرل في تأسيسه المنهجي معارضاً المذهب الطبيعي الذي ساد في أوربا في نهاية القرن التاسع عشر، والتطرف الذي صاحب أصحاب العلوم الطبيعية الذين اعتبروا العلم الطبيعي قادراً على الانطباق على كل المجالات حتى الأدبية ومجالات النفس البشرية. ولكن لم يصل هذا الاعتراض إلى درجة يتنكر فيها لوجود العالم الطبيعي، مما جعله يؤسس طريقة، في الوقت الذي لا ينكر فيه الواقع يتجاهله أو يستبعده، والسبب في ذلك: أن كل المشاكل الفلسفية يعتبرها نتاج التوجه الإنساني نحو الطبيعة. حتى مثالية كانط لم تخرج من هذا التصنيف باعتبارها نتاج توجه نحو الطبيعة، ولذا افترض ضرورة تعطيل الواقع الطبيعي أو جعله بين قوسين؛ لأنها الطريقة التي يعيد الوعي فيها ذاته التي غُيّبت في الطبيعة؛ فموقف الإنسان تجاه الطبيعة جعله يضيع في الأشياء وموضوعات العالم وعلاقاتها.

وطالما كان الوعي مرتبطاً بالواقع الطبيعي فسوف يكون أسيره، وفي حالة من السذاجة والاستسلام للطبيعة. ولا يمكن أن يعاد للوعي اعتباره إلا إذا تجاهل هذا العالم ووضعه بين قوسين لكي يُعاد فهمه من جديد، ولذا يفرق (**هوسرل**) أيضاً بين الشيء لذاته والشيء لأجلي، فهذه النسبة الجديدة التي تفهم الوجود ضمن دائرة (لأجلي) تكسب الوجود قيماً جديدة تعاد معه الأنا المفقودة، ويتحول الوجود الطبيعي إلى علم (شعور) لا يكون فيه الوجود أكثر من معطىً من معطيات الشعور، لا بوصفه حقيقة في ذاتها.

وبالتالي التأسيس الفلسفي للنسبية يرتكز على التفريق بين ما هو نسبي تبعاً لحدود الإدراك، وما هو خارج عن حدود التجربة أي الشيء في ذاته، والتجربة هنا ليست بالمعنى العلمي وإنما التجربة الشعورية التي يعيشها

الإنسان ضمن المعطى الحياتي وما يؤثر فيها من بعد اجتماعي، وتاريخي، وسياسي، أو بمعنى عام: هي الفعل الشعوري للحياة. وأما الشيء في ذاته: فبما أنه خارج حدود التجربة فهو بالتالي خارج حدود المعرفة. ومن هنا يصبح التأسيس المعرفي لهذا الاتجاه قائماً على جعل المعرفة ضمن آفاق متعددة بتعدد التجارب. وهذا هو ذاته البعد الذي ترتكز عليه الهرمنيوطيقا الفلسفية لإثبات ضرورة تعدد الفهم يقول محمد مجتهد شبستري:

«ان للمعنى واقعاً أوسع من المعنى الذي قصده المؤلف، وذلك لان الآفاق التاريخية للأشخاص متفاوتة، بمعنى أن لكل شخص تجربته عن ذاته وعن العالم تختلف عن تجارب الآخرين... وهذا ما يساعد بدوره على تباين المعاني التي ينتزعها الأفراد من النص الواحد»[1].

وأهم ما نحتاجه هنا هو اثبات أن هناك جذوراً فلسفية أسست لنسبية المعرفة، والقراءات التأويلية لا تؤسس في طرحها بعيداً عن تلك الجذور النسبية، فالمعرفة التي يمكن توليدها من النص الديني وفق التصور الهرمنيوطيقي خاضعة للأفق المعرفي للمؤوّل وبالتالي لا بد أن تكون نسبية أيضاً؛ طالما أن الأفق المعرفي غير محصور تبعاً للتجارب الحياتية التاريخية اللانهائية.

ومن هنا يجب أن ننظر للهرمنيوطيقا لا بوصفها دعوة لإثبات وجود

(١) شبستري محمد مجتهد - قضايا إسلامية معاصرة، الاجتهاد الكلامي، مصدر سابق، ص ٦٨.

قراءات متعددة وإنما دعوة لحتمية ذلك التعدد. فلا يجدي مجرد الاعتراض على هذا المشروع، أو تأسيس فهم جديد للتأويل، ما لم يُؤَسَّس لنظرة معرفية تتجاوز تلك الأسس في صيغة تجاوزية وبنائية في الوقت نفسه. وما لا ندعيه في هذه الرسالة هو الوصول إلى ذلك المستوى من التأسيس وإنما مجرد الإشارة وفتح الباب أمام هذا التأصيل.





العقل في نظرته المعرفية... واقعي أم مثالي

إذا كان لكل نظرية فكرية منهج بحث نابع من نظرتها للعقل والمعرفة، فإن منهج القرآن نابع أيضاً من نظرته الخاصة للعقل والمعرفة. والضرورة العلمية التي أهملتها القراءات التأويلية هي عدم ملاحظة تلك الخصوصية التي تفرضها المعرفة القرآنية، مع محاولة فرض تصوراتها الخاصة للعقل والمعرفة على القرآن مع أنه حقل له نظرته المعرفية التي يتميز بها.

ومحاولة تجريد القرآن من هذا البعد المنهجي هي محاولة لوصف القرآن بأنه إطار خطابي لا يرقى إلى عالم المعرفة؛ فالبناء المعرفي لأي طرح لا يمكن أن يتصور بعيداً عن منهجية خاصة ونظرة معرفية بوصفها أساساً للأفكار؛ لأن التمايز الحقيقي بين المدارس الفكرية والفلسفية راجع إلى نظراتها المعرفية.

ومن هنا أصبحت نظرية المعرفة وما يتعلق منها بالعقل وكيفية إنتاجه الأفكار هي خلفية أي بناء فلسفي، والمحدد الأساس للمنهج المعرفي لأي تصور نظري، ولا تبتعد عن هذا المحدد نظرية القراءات التأويلية؛ لكونها

تتأثر أيضاً بخيارها في المنهج المعرفي، فإن كانت رؤيتها المعرفية تتسم بطابع النسبية والتشكيكية فإن ذلك يكون له حضوره الواضح في تأويل النص الديني، وحينها لا يجدي حوار الأفكار ومحاكمة النتائج بعيداً عن استصحاب ذلك البعد المنهجي الذي ارتكزت عليه القراءة في تأويلها للنص.

والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا الإطار هو: هل العقل في إدراكه للحقيقة، يدركها في إطارها الموضوعي المستقل عن الذات أم النسبي الذي هو مُلابسها؟

العقل هو الذي يخلق تلك العلاقة بين الإنسان والواقع الخارجي وما فيه من موجودات مادية، أو معنوية. وقد تفرد الإنسان بهذه العلاقة المعرفية التي تكسبه حالة التعقل، والإدراك، والفهم. ورغم تلك المسلمة إلا أن الفكر البشري اصطدم بموجات تشكيكية زعزعت الثقة في ما أنتجه العقل من معرفة، فقد ابتلي الفكر بنزعات مثالية حاولت أن تشكّك في الوجود الخارجي بنسب متفاوتة، وبطرق متباينة.

فهناك اتجاهات أقرب إلى السفسطائية أنكرت من الأساس أي موجود له تحقق في الخارج، محاولة بذلك زعزعة أي قيمة للمعرفة خارج حدود الإنسان. وقد ظلت آثار تلك النظرة السفسطائية في اتجاهات اعترفت بوجود واقع خلف الشعور، ولكنها شككت في قيمة المعرفة، التي تثبت ذلك كما هو حال المثالية الذاتية عند (باركلي ١٦٨٥- ١٧٥٣)، هذا مضافاً إلى المثالية النقدية التي تقدمت الإشارة إليها عند كانط، فترى أن الواقع في عين خارجيته أو الشيء في ذاته لا يُدرك، وكل ما يُدرك منه هو بالنسبة لنا لا يتعدى رمزاً يشير إلى كلي الحقيقة. هذه النظريات النسبية تمثل حاجزاً حقيقياً أمام أي تأسيس معرفي قائم على إمكان الوصول إلى الحقيقة. ولذا كان من الضروري في هذا البحث تقديم التصور الذي يمكن أن نقول: إنه مُرضٍ حول العقل وعلاقته بالمعرفة.

فهل العقل إذا تسالمنا على كونه أداة المعرفة للإنسان قادر على كشف الواقع بتمامه أم أنه قاصر إلَّا على إدراك ظاهر منه؟، ومن ثَمَّ، ما الطريقة التي يتم من خلالها إدراك الواقع.

«ان تلك المعارف والعلوم ومجمل الأفكار البشرية لا يقام لها وزن، ولا اعتبار ما لم تُعلم قيمة نفس المعرفة بابعادها المختلفة بالدرجة الأولى، واتخاذ موقف حاسم فيما يرجع الى وجود عالم واقعي وراء الذهن أولاً، ثم على فرض وجوده، بيان مدى قدرة الذهن وأدواته التي يستعين بها على كشف ما ورائها، هل تكشفه كشفاً تاماً أو أنها لا تكشف الا عن صورة ناقصة له»[1].

الصورة التقليدية التي قدمتها الفلسفة الكلاسيكية للعقل وإدراكه للخارج، تجعل العلم والمعرفة يدوران مدار صور الأشياء التي تنعكس على صفحة الذهن، والمقصود من الصورة هنا ليست رسماً تقريبياً للواقع وإنما بوصفها ماهية الشيء في تمام حدوده، وبهذا صنفت نفسها ضمن التوجه الواقعي الذي يعترف (بوجودٍ) خارج الشعور مع إمكانية إدراكه والوصول إليه. ورغم الانتقادات التي وجهت لهذا الطرح من بعض الفلاسفة والمناطقة إلا أنها تصنف ضمن الانتقاد الشكلي؛ لأنها لم تناقش النقطة الجوهرية المتعلقة بإدراك الواقع عن طريق الصورة، فانحصرت الانتقادات، بكون تعريف العلم بالصورة الحاصلة من الشيء في الذهن ليس جامعاً مانعاً؛ لأنه لا يشمل العلم

(١) السبحاني جعفر: نظرية المعرفة، ط١، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٩٠، ص ١٣.

لحضوري والمقدمات المنطقية الثانوية، والمقدمات الفلسفية الثانوية، والعلم المستحيلات والحساب...

هذه هي النظرة السائدة حتى في وسط الفلسفة الإسلامية، إلا أنها نظرة صنف ضمن السمة المثالية طالما جعلت المفاهيم والصور وسائط بين لإنسان الواقع العيني. وهذا ما سوف نحاول تأكيده في هذا العنوان.

ولا يختلف كثيراً العلم وادراك الخارج في تصور علم المعرفة الحديث عن الطرح الكلاسيكي للفلسفة. «ويطلق لفظ (المعرفة) عند المحدثين على معنيين أساسيين: الأول: الفعل العقلي الذي يتم به ادراك الظواهر الموضوعية، أي عملية الإدراك.

الثاني: الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن، أي حاصل عملية الإدراك»[1].

وَبِكِلاَ المعنيين تصبح المعرفة حصيلة إدراك ظواهر الأشياء أو صورها لذهنية، سواء أكانت هذه الصورة ماهية الشيء أم مجرد انطباع نفسي يشعر به لإنسان من خلال عيشه في الواقع. وبذلك يمكننا أن نرصد الحركة البطيئة لتي سجلتها الفلسفة في هذا الحقل، وذلك إذا اعتبرنا أن التوجه التجريبي لحسي أو المذهب الحدسي في المعرفة اتخذا طرقاً أخرى غير الطريق الذي رصف به الفلسفة العقلية.

---

١) السكري عادل: نظرية المعرفة، ط ١، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٩، ص ٢٧.

وأنا هنا اكتفي بتأكيد التصور المخالف في شكل إشارات سريعة على أمل أن يوفقني الله في ما بعد لتأصيل هذا المنحى المعرفي.

إن العلم الذي يكون به الشيء معلوماً، يتعلق بالواقع بما هو واقع بحيثياته الخارجية، وليس بتوسط المفاهيم والصور الذهنية، وللوقوف على هذه المفارقة الأولية نذكر بعض الاعتراضات الجوهرية على العلم بكونه صورة أو مفهوماً ذهنياً.

١ - إذا كان الواقع محجوباً عنا ونحن نسعى إلى إدراكه، فكيف يا ترى تحدث تلك الصورة من ذلك الواقع الذي فرض جهلنا التام به؟.

٢ - إذا سلمنا بحدوث الصورة كيف تحدث المطابقة بينها وبين الواقع الخارجي؟، فإن كان معلوماً تصبح الصورة تحصيلاً للحاصل، وإن لم يكن معلوماً يستحيل بذلك التطابق.

٣ - إن الصورة مع فرض وجودها لا تخرج عن كونها معلومة بشيء آخر وهو العلم، فكيف تخرج من كونها معلومة حتى تصبح علماً كاشفاً للواقع. وهذا هو حاصل التفريق بين العلم والمعلومة. بعد أن خُلط بينهما ولم يُفرق بين العلم والمعلوم والعقل والمعقول.

٤ - هل تلك الصورة هي علة للعلم أم معلولة له؟، في اعتقادنا أن صورة الشيء تحدث بعد العلم به، فتتأخر رتبة عن العلم، ولا يكون المتأخر شرطاً للمتقدم عليه؛ ذلك لأن مفهوم العلم يأتي بعد العلم وليس المفهوم هو الذي يعطينا العلم؛ لأن المفهوم المنتزع من صنع النفس البشرية، والعلم يكشف الحقائق الخارجية.

٥ - إن العلم هو صورة علمية للواقع يتم التعرف عليها عن طريق اتحادها مع النفس المدركة، والنفس هنا كيفية نفسانية لا يمكن اتحادها مع العَينيَّات الخارجية. فبالتالي لا يكون هناك معلوم على صفحة الوجود معلوماً بالحقيقة إلا تلك الصور الذهنية. ومحاولة إثبات الواقع من خلال

إعطاء هذه الصورة جهة كاشفية للواقع، هي محاولة للقفز على العقول؛ لأن دوران العلم مدار الصورة أو الماهية هو نقل الواقع الموضوعي إلى الذهن وهذه هي المثالية ذاتها، يقول السبحاني: «**حظ الإنسان عندئذٍ من إدراك الواقع، هو إدراك صورة علمية منه، لا الواقع نفسه، إذ من الضروري أن الواقع له آثار حقيقية كالحرارة والبرودة، والإنسان عندما يشاهد النار والثلج لا ينال منها إلا الصورة العلمية لا الآثار الواقعية الموجودة فيها، وهذا ما يُعنى من أن العلم الحصولي هو الصورة الحاصلة في النفس من الشيء**»(١). وبهذا تكون قد عجزت الفلسفة حتى الإسلامية منها عن إثبات إمكانية إدراك الواقع العيني في تمام عينيته. كما يصرح السيد رضا الصدر بقوله: «**وقد يطلق الوجود، ويراد منه حقيقة الوجود، ذلك الأمر المتحقق في الخارج، وتلك حقيقة مجهولة الكنه غاية الجهالة، وغير واضحة ولا يمكن التعرف عليها، وإن أمكن الإشارة إليها بإشارة عقلية، وهي أن يعبر عنها بالمفهوم، وذلك معرفة تلك الحقيقة بوجه**»(٢) وحينها تصبح المفاهيم واسطة بيننا وبين الواقع الخارجي، ومن غيرها لا يكون للواقع تحقق، فهل بعد ذلك يمكننا أن نميز بين الفلاسفة الإسلاميين وبين المذاهب المثالية؟.

●أما العلم كما وصفه النص الديني: هو نور خارج عن ذواتنا وعن ذوات الأشياء، به نجد أنفسنا، ونعلم الواقع الخارجي، وهذا العلم مخلوق إلهي يضعه الله في قلب من يشاء، قال الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾(٣).

وقال الله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى

(١) السبحاني جعفر: نظرية المعرفة، ط ١، لبنان، الدار الإسلامية، ١٩٩٠م، ص ٢١.
(٢) الصدر رضا: الفلسفة العليا، ط ١، لبنان، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٦م، ص ٨٥.
(٣) سورة النور، الآية: ٤٠.

ناسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَٰفِرِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[1].

وقال الله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[2].

ولكي يتعرف الإنسان على نور العقل، ويجد حقيقته في نفسه، يجب ليه التوجه إلى النور ذاته، ولا يشتغل بالمعقولات دونه، فهي لا تعدو ون تنبيهاً إلى واقع العقل. ومن هنا لا يمكننا معرفة العقل إلا بالعقل نفسه بشيء آخر، فكل شيء ظاهر به وآية من آيات وجوده. **«فالإنسان إذا علم بئاً بعد الجهل به يجد نوراً ظاهراً بذاته مُظهراً لذلك الشيء بعد ما كان فاقداً ، وهذا النور غير الأنوار الظاهرية نور يستضيء به الروح وهو دافع للجهل، ون الإنسان في حال التوجه إلى المعلومات غافلاً عنه، ولكن إذا توجه إلى ك النور بنفس النور وغمض عن التوجه إلى المعلوم يجد نور العلم حقاً، لوجدان بأنه صرف الظهور والمُظهرية»**[3] وبذلك نكتشف أن عملية كانط نقدية التي استهدفت نقد العقل، كانت موغلة في الابتعاد عن حقيقة العقل، الغفلة عن نور العقل، ذلك النور الذي لم يستطع كانط ذاته القيام بعملية نقد دون وجوده لديه.

إن الغفلة عنه فقط كانت السبب في التوجه للمعلومات والمفاهيم ذهنية. ومشكلة التوجهات النسبية تنحصر في كونها عظّمت الواقع خارجي، في الوقت الذي حددت فيه دور العقل؛ فشككت في مقدرته.

وفي الحقيقة إن العقل مخلوق نوراني والواقع مخلوق ظلماني ليس بدوره أن يكشف عن نفسه.

سورة الأنعام، الآية: ١٢٢.
سورة الزمر، الآية: ٢٢.
الاصفهاني، الميرزا مهدي: مصباح الهدى في أصول الفقه، مخطوط، المكتبة الرضوية مشهد إيران.

فينحصر الطريق إلى معرفة العلم في التذكر والتنبيه لواقع العلم الذي يملكه الإنسان بتمليك الله الذي هو مالكه. ولا يُعَدُّ التذكر حالة من البرهنة والاستدلال لواقع العقل والعلم؛ لأنه لا يعدو أن يكون تنبيهاً لمعرفة الشعور بالمشعور، والعلم بالمعلوم. وهذه المعرفة لا تتعدى إثبات وجود الشيء، وإخراجه من حيز العدم، لا معرفة كنهه وحقيقته.

وأي محاولة لمعرفة كنه العقل وحقيقته تُعَدُّ استغراقاً في الجهل؛ لأن العلم يتقدس عن المعلومية. أما وصفنا العلم بالنور، كما عبرت به الآيات والروايات، فهو حالة تشبيهية لتقريب المعنى إلى الأذهان، فبما أن النور نكشف به الظلام ونبصر به الطريق، فالعلم ينكشف به الضلال، ويكون بصائر لمعرفة الحياة. فأقصى ما يمكن أن نصف به حقيقة العلم أنه حقيقة موجودة، بسيطة نورانية تكشف نفسها بنفسها وتكشف غيرها، والإنسان واجد لتلك الحقيقة بعد أن كان فاقداً لها، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾[1] ودليل خروج هذا النور عن ذات الإنسان آية القبض والبسط، فيبسطه الله على روح الإنسان فيعلم، ويرى، ويشعر، ويقبضه فيجهل، وينسى، ويفقده عند النوم، والسكر، والإغماء. قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَقۡبِضُ وَيَبۡصُۜطُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾[2].

وبذلك نقترب من واقع المعرفة التي بشر بها النص، إنها المعرفة التي تكشف الحقيقة بما هي هي؛ لأن العلم كشف للواقع في تمام واقعيته، وحينها تصبح الصور أو المفاهيم أو الانطباعات النفسية، بمجرد حجب تحجب الإنسان عن واقع المعرفة.

وبهذا البعد يمكننا أيضاً تسجيل مفارقة أساسية لها علاقة ببحثنا، فإذا كان العلم تكشف عن الواقع لا عن المفاهيم، تكون اللغة والألفاظ موضوعة

(1) سورة النحل، الآية: 78.
(2) سورة البقرة، الآية: 245.

في مقابل المعلوم بالذات وهو الخارج الموضوعي، فلا معنى «**لوضع الألفاظ للأمور المتصورة في الذهن، سواءً تصورها أم لا، والغالب عدم توجه الإنسان إلى المتصورات، ولو كان متوجهاً إليها أيضاً فلا دليل ولا محصَّل لوضع اللفظ للأمور الذهنية بعد مشاهدة الخارج بالحس والعيان**»[1]. وإذا كانت اللغة تعبير عن الحقيقة الخارجية، فكل لفظ يتقوّم معناه بنفس الحقيقة المشار إليها في الخارج، وكذا الأسماء الموضوعة للأعلام، (**فزيد**) مثلاً، هو لفظ يشير إلى زيد المشخص في الخارج، وليس صورته الذهنية، لأن المعلوم بالأصالة والحقيقة هو الخارج المكشوف بنور العلم وليس صورة الأشياء المنطبعة في الذهن، وإن كان هناك سلسلة من المفاهيم الذهنية للحقائق الخارجية، فهي لا تعدو أن تكون لغة الذهن ومنطق الفكر، فعندما يجول في خاطر الإنسان أفكار؛ فهي ليست تعبيراً عن وجود ذهني متقوّم بماهيات الأشياء. وإنما هي مجرد لغة الذهن، كما أن الكلام لغة اللسان، والفرق بينهما هو أن الأولى صامتة والثانية ناطقة، فكلتاهما تعبير عن حقائق خارجية بنفس أدوات اللغة والألفاظ، فكلمة زيد في الفكر والذهن هي نفسها في اللسان والنطق.

هذا في إطار المفاهيم الجزئية، أما المفاهيم الكلية مثل الجنس والنوع فهي متقوّمة كذلك بالخارج، بلحاظ عدم النظر إلى مشخصاتها الخارجية. فالألفاظ المستخدمة في هذا النوع من المعاني ليست متقومة بالوجود الذهني، وإنما أيضاً بالوجود الخارجي، والفرق بينها وبين الجزئي هو أن الجزئي ناظر إلى الخارج بمشخصاته، والكلي ناظر إلى الخارج أيضاً ولكن بعيداً عن مشخصاته «**فالحقيقة ملاك الشخصية، لحاظ الشيء بمشخصاته الخارجية، مع غمض العين عنها، يكون اللفظ موضوعاً لهذا النوع الممتاز عن غيره،**

[1] الميانجي محمد باقر: توحيد الإمامية، ط١، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٤١٥هـ، ص ٥٤.

فالفرق بين (زيد) و(إنسان) ليس إلا من حيث لحاظ المشخصات الفردية في زيد، وعدم لحاظها في الإنسان، ومعلوم أن الإنسان هو الأفراد الخارجية من غير لحاظ ما به قوام الفردية»[١].

وإلى هذه الحقيقة كون الألفاظ إشارة إلى الخارج المعلوم بالضرورة. يقول الإمام الصادق عليه السلام: **(يا هشام، الخبز اسم للمأكول، والماء اسم للمشروب، والثوب اسم للملبوس، والنار اسم للمحروق)**[٢] فالخبز، والماء، والثوب، والنار، هي ألفاظ تشير لنفس الشيء المأكول، والمشروب، والملبوس، والمحروق، وهي بالتالي إشارة إلى حقائق خارجية دون توسط أي مفاهيم ذهنية.

وبعد هذا التصور المبدئي للعقل والمعرفة، لا بد من إيجاد علاقة بينه وبين معارف النص الديني، لنكتشف الخطأ المعرفي للقراءات التأويلية عندما تجاوزت منهجية القرآن الخاصة، وهذا ما سوف نتناوله في العنوان التالي.



(١) الميانجي محمد باقر: توحيد الإمامية، مصدر سابق، ص ٥٤.
(٢) المصدر السابق، ص ١١٤.

العقل والوحي... العلاقة وجدلية التكامل

من أكبر العُقد المعرفية التي واجهت العقلية المسلمة في طول تاريخها، هي علاقة العقل والوحي، بوصفهما مصدران يتنازعان المعرفة، مما شكّل حاجزاً حقيقياً أمام تشكّل بناء فكري إسلامي موحد، يجمع أشتات الرؤى المتباينة في توجه معرفي واحد، لا تضيع فيه الثوابت ولا يُتجاهل الواقع المتجدد، وقد تمظهرت هذه العقدة في كل أنماط المعرفة الدينية من استنباط الحكم إلى التصور العقائدي وعلم الكلام، وقد صوّر ابن رشد في كتاباته جانباً من هذا الصراع بين دعاة النص والوقوف عند ظواهره، وبين دعاة العقل.

وضمن هذه الجدلية يمكن أن نصنف كلَّ الخلافات المذهبية التي حدثت؛ فخلاف الأشاعرة والمعتزلة، وكل الفرق الكلامية، لم يكن إلا نتيجة تعدد وجهات النظر حول تلك العلاقة بين الوحي والعقل. والناظر لآليات الفهم والتفسير التي تراكمت عبر حقب متتالية، يقف على عمق تلك العقدة

التي تهدد الصيغة الفكرية والمعرفية للإسلام. ومن هنا لا يمكن أن تكون هناك أي محاولات توصف بكونها جادّة، لتجاوز هذا العقدة ما لم تقدم مساهمة منهجية، تنطلق من رؤية النص ذاته للعقل، في محاولة تأصيلية تتسم بالبساطة وبالمتانة في الوقت نفسه، فأما المتانة، فلما يقتضيه البناء المنهجي، وأما البساطة، فلأننا لا نتعقل كون القرآن الذي جاء ليتفاعل مع كلِّ زمان ومكان، ملبياً آفاق الإنسان وطموحاته، يكون مرتكزاً على نسيج من التعقيد المنهجي.

والذي يهمنا في هذا الإطار، هو تجلي هذه العقدة بشكل واضح في قراءة النص وكشف معارفه، التي لا يمكن الوصول إليها طالما هناك زاوية نظر مختلفة لطبيعة تلك العلاقة بين الوحي والعقل، فيتشكل وفق كلِّ زاوية البناء المنهجي ومن ثم المنتوج المعرفي، وقد بينا في الفصل السابق مقاربة القراءات التأويلية لتلك العلاقة، عندما ارتكزت على كون النص بناءً تاريخياً ثقافياً، وبالتالي يصبح النص ضمن آلية التطور الثقافي، والثقافة هنا ليست شيئاً آخر غير العقل في تصورها، مما يعني حاكمية العقل على النص بشكل أو بآخر، وعلى هذا الأساس كانت حتمية تعدد الدلالات ونسبيتها نتيجةً متوقعة.

ومن هنا يكون لهذا البحث مدخلية مباشرة في علاقة القرآن بالزمن وحركة التاريخ، فالخطاب الديني السلفي - بما هو تعبير صارخ لهذا الاتجاه - أو القراءات التأويلية في واقعها تنطلق من هذا التباين الواقع بين تحريك النص ضمن أفق تاريخي واحد ومحدد سلفاً؛ لأنها لا ترى نوعاً من أنواع العلاقة بين الوحي والعقل من جهة. وبين محاولة تأويل النص ضمن أفق راهن لوجود علاقة بينه وبين العقل من جهة أخرى.

ونحن هنا من خلال العلاقة التي نتصورها للوحي والعقل، نحاول أن نتجاوز وضع النص في إطار الماضي والحاضر: لأن الماضي أو الحاضر لا

يصلح أن يكون مرجعية لفهم النص، وإذا أمعنا النظر نجد أن أساس المشكلة في المعرفة الإسلامية، ترجع إلى البحث عن مرجعيات يحال إليها فهم النص، بعيداً عن الطبيعة الذاتية للنص، بمعنى: أن النزاع بين التأويليين والخطاب الديني التقليدي هو نزاع خارج عن طبيعة النص، فالنص قضية مهيمنة لا ينتسب إلى زمان أو مكان محدد حتى يكون النزاع بين أن يدور النص حول الماضي أو الحاضر. فالضرورة المعرفية تقتضي البحث عن مرجعية أخرى تتمتع بنفس طبيعة النص، وهذه المرجعية لا بد أن تنطلق من علاقة الوحي والعقل، وتحقيق هذه العلاقة لا بد أن يكون برؤية تكاملية تنظر إلى كل التاريخية بأفق عرضي واحد، بحيث لا يكون لفترة تاريخية حق الأولية أو المحورية، فكما الشمس تشرق بضيائها على الواقع دون أن تمتاز فترة زمنية بخاصية تجعلها مركزاً للشمس؛ لا يمكن أن نصل إلى فهم للإسلام في عمق مراده، ونحن نحتجب عنه بحجاب الزمان والمكان، فكما أننا لا نبصر الشمس بالواقع، وإنما الواقع هو الذي يُبصر بالشمس، فكذا لا يمكن أن نبلور الإسلام برؤى زمان أو مكان معين، وإنما الواقع هو الذي يجب أن يتبلور ويتشكل وفقاً لرؤى الإسلام، ولا يتحقق ذلك إلا بإيجاد مرجعية للفهم تمتلك نفس هيمنة النص.

فاللحظة التي يتم فيها الركون للماضي يتقلص فيها دور العقل. واللحظة التي يتم فيها الانفتاح على الواقع يتقلص فيها دور الوحي. والموازنة لا تتحقق إلا بدراسة جديدة لآليات المعرفة عند الإنسان، والإنسان المسلم بالخصوص. فمصادر المعرفة حينها تكون محصورة في الوحي والعقل، وبالتالي لا تخرج المرجعية المفترضة عنهما، فبإيجاد العلاقة بينهما في كُلٍّ مشترك يحقق تلك الموازنة، ففي حديث للإمام الكاظم عليه السلام يتحدث فيه عن تلك الموازنة بقوله: (**الرسول عقل ظاهر والعقل رسول باطن**) ومن هنا إن التحقيق المنهجي لا بد أن يسعى إلى رفع الحدود الغامضة بين العقل

والوحي؛ لأن هذا الرفع هو الكفيل بتحقيق الإطار المعرفي في الإسلام. ومن لضروري لفت النظر هنا بأن الكلَّ المشترك بين العقل والوحي الذي نسعى تحقيقه، لا يتحقق إذا نظرنا لكل واحد منهما نظرة تمنحه الاستقلالية عن لآخر، بمعنى: أن الوحي وحده لا يصلح أن يكون مصدراً معرفياً، كما أن لعقل كذلك. ولا يعني هذا أن نفترض لكل واحد منهما تخصُّصَه الذي يمتلك فيه نحواً من الاستقلالية؛ لأنه حينها تختلط الحدود الفاصلة بينهما، وإنما نقصد بالكلِّ المشترك هو الخروج بخيار ثالث يشمل كلا المصدرين في حقيقة واحدة، ونحن لا نجد لتلك الحقيقة تحقق إلا في العقل المستبصر ببصائر الوحي أي العقل الذي يزكو وينمو ويتكامل بالوحي، وبالتالي نرفض كل محاولة عقلية في المعرفة الإسلامية خارجة عن إطار النص، كما نرفض كل محاولة ترتكز على النص بعيداً عن العقل؛ لأن إطار تلك المركزية لجديدة هي المعرفة بما هي القابلة للجريان والانطباق مدى الأزمان، وحينها يكون النص بمثابة النور الذي يكشف الظلمات قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾[1]. ومن خاصية النور أنه يشرق على المتغيرات التي تتحرك تحته من دون أن تؤثر في إشراقه.

فالذين تشبثوا بمرجعية التاريخ تصوروا الإسلام رؤى محدودة، قد تجسدت في شكل صور مثالية لسلف الأمة، وبذلك ابتعدوا عن الإسلام في لوقت الذي ابتعدوا فيه عن الواقع، ومن هنا عاشوا حالة من الانفصام بين قدسية التاريخ وانحراف الواقع، فما كان إلا الكفر به ومقاطعته، أما الذين تشبثوا بالحاضر، لم ينظروا إلا إلى الإسلام الموغل في الماضي، ولذا تطرفوا في رفضه متشبثين بقيم جديدة تفرضها ضرورة الحياة العصرية، ففي حين اقتربوا من الواقع ابتعدوا عن قيم الإسلام.

(١) سورة النساء، الآية: ١٧٤.

ولكي نحقق تلك العلاقة بين الوحي والعقل، لا بد أن نقترب من الوحي أولاً: لأنه هو المقصود بإيجاد علاقة بينه وبين العقل، فنتعرف عليه عندما يتكلم عن العقل، وكيف يصفه؟ بل كيف يعتمد عليه في تأسيس معارفه؟، وفي الزاوية الأخرى لا بد أن نتعرف على طبيعة المعرفة التي أرادها القرآن، وأي الطرق اختار للوصول إليها؟ بهذه الطريقة يمكن أن نستشف ملامح العلاقة، بدلاً من تأسيس تصور مسبق للوحي والعقل ثم محاولة فرضه.

إذا نظرنا للنص الديني نجده يعتمد في خطابه وتبيين معارفه، على نقطة مركزية بوصفها الأساس لذلك الخطاب الذي لا يمكن أن يكون له وجود وتحقق إلا بها، وهي الأمر الدائم بالعقل والتعقل، والتدبر، والتفكر، في مئات من الآيات؛ مما يكشف عن دور العقل وأهميته كمحور لا تكتمل المعرفة القرآنية إلا به، وهنا نستعرض بعض الآيات:

قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾(١). ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾(٢). ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾(٣). ﴿وَلَقَد تَّرَكْنَا مِنْهَآ ءَايَةًۢ بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾(٤). ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَيُحْىِۦ بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ

(١) سورة البقرة، الآية: ١٦٤.
(٢) سورة الرعد، الآية: ٤.
(٣) سورة النحل، الآية: ١٢.
(٤) سورة العنكبوت: ٣٥.

لَأَيَٰتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾(١). ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِي مَا رَزَقْنَٰكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾(٢).

كما يعيب القرآن الذين لا يعقلون، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾(٣). ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾(٤). ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَعْقِلُونَ﴾(٥). ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾(٦). ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾(٧). ﴿وَمَن نُّعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِى ٱلْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾(٨).

كما مدح أولي الألباب، بقوله: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأَيَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾(٩). ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾(١٠). ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ أَهْلَهُۥ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِّنَّا وَذِكْرَىٰ لِأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾(١١). ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَلَكَهُۥ يَنَٰبِيعَ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ حُطَٰمًا إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾(١٢). ﴿هُدًى وَذِكْرَىٰ لِأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾(١٣).

(١) سورة الروم، الآية: ٢٤.
(٢) سورة الروم، الآية: ٢٨.
(٣) سورة البقرة، الآية: ١٧٠.
(٤) سورة الأنفال، الآية: ٢٢.
(٥) سورة يونس، الآية: ٤٢.
(٦) سورة الحج، الآية: ٤٦.
(٧) سورة الفرقان، الآية: ٤٤.
(٨) سورة يس، الآية: ٦٨.
(٩) سورة آل عمران، الآية: ١٩٠.
(١٠) سورة يوسف، الآية: ١١١.
(١١) سورة ص، الآية: ٤٣.
(١٢) سورة الزمر، الآية: ٢١.
(١٣) سورة غافر، الآية: ٥٤.

وغيرها من الآيات الدالة على كون النص في خطابه المعرفي يرتكز على العقل بوصفه محوراً أساسياً لا تكتمل المعرفة القرآنية إلا به. وإلى هذا المستوى يمكننا أن نجزم بأن العقل له دور ما في مرجعية فهم النص، ولكن لا يمكننا أن نجزم بنوع ذلك الدور وكيفيته، إلا إذا تعرفنا على طبيعة العقل الذي أمر به القرآن، وكيف يصفه؟ فهل هو العقل الذي لا يتعرف إلا على ظواهر الأشياء؟ أم هو العقل النسبي الذي لا يكاد يجزم بحقيقة؟ أم هو النور الذي ينكشف به الضلال وتدرك به الحقائق؟ وإذا رجعنا للنص الديني لا نجد وصفاً للعقل إلا ذلك النور المجرد الخارج عن ذواتنا وذوات الأشياء، كما تقدمت الإشارة إليه.

قال تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾[1] أي نور أذهبه الله عنهم؟، لا يمكن أن يكون النور المادي؛ لأن عندهم نور **(النار)**؟، ما يعني أن النور هنا هو نور العقل والعلم الذي به يدركون الأشياء. وقال تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَٰفِرِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[2]، ومن المعلوم أن الإنسان لا يمكنه أن يسعى في هذه الحياة من غير ذلك النور وهو نور العقل. أما كونه عطاءً مباشراً من الله خارجاً عن ذواتنا، فلقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[3].

ويبقى أمام اكتمال هذا التصور، أن نتعرف على طبيعة النص الديني ونوعية معارفه، لكي نجد المحور الذي يمثل أساس العلاقة بين الوحي والعقل. ويصبح ذلك المحور واضحاً عندما نجد القرآن يصف نفسه ومعارفه بأنها نور.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧.
(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٢٢.
(٣) سورة النحل، الآية: ٧٨.

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾(١). ﴿فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾(٢). ﴿الٓر كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾(٣). ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾(٤). ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلنُّورِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلْنَا ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾(٥).

وإلى هذا الحد نكون قد وصلنا إلى نقطه مهمة في طريق رسم علاقة الوحي والعقل. فإذا كان العقل هو نور إلهي أفاضه الله على قلب الإنسان لكي يكشف به الحقائق، ولا علاقة له بالنفس، وميولاتها، وأهوائها، ورغباتها، وفي المقابل وصف القرآن نفسه ومعارفه بأنه نور من الله لهداية الإنسان. نتوصل إلى حقيقة كون القرآن والعقل كليهما نورين من مصدر واحد، بتكاملهما تتكامل المعرفة وتنكشف الحقائق. ومع ذلك يشوب هذا التصور نوع من الغموض إذا لم نتعرف على الكيفية التي رسمها الوحي للعقل لإدراك معارفه. ولكي نتعرف على تلك الكيفية لا بد أن نستعرض بعض الآيات التي جعلت سبيل المعرفة قائماً على التذكر والتنبيه وإثارة العقل.

قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾(٦). ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾(٧). ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَلَكَهُۥ يَنَٰبِيعَ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ حُطَٰمًا ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾(٨) ﴿هُدًى وَذِكْرَىٰ لِأُو۟لِى

(١) سورة النساء، الآية: ١٧٤.
(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٥٧.
(٣) سورة إبراهيم، الآية: ١.
(٤) سورة الزمر، الآية: ٢٢.
(٥) سورة التغابن، الآية: ٨.
(٦) سورة الأعراف، الآية: ٢.
(٧) سورة العنكبوت، الآية: ٥١.
(٨) سورة الزمر، الآية: ٢١.

ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[١] ﴿تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾[٢]. ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[٣]. ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[٤]. ﴿وَهَٰذَا صِرَٰطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾[٥]. ﴿أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَآءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُواْ وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[٦]. ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾[٧]. ﴿كَلَّآ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾[٨]. ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾[٩].

وإلى هنا نتوصل إلى المعالم الأساسية لعلاقة العقل بالوحي، وهي العلاقة التي تمثل التقاء النورين، عندما ينفتح العقل على النص فيزكو، وينمو، ويتكامل، ويستبصر، بنور الوحي، ولتحقيق ذلك هناك شروط وضعها الوحي للإنسان من التسليم، والإيمان، والتقوى، والتواضع، والتزكية، وغيرها من القيم الأخلاقية، لأن القرآن ليس هدى لكل الناس وإنما المتقين منهم، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[١٠]. كما أن معارف القرآن لا تأتي إلا بعد التزكية، قال تعالى: ﴿يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[١١]. وهكذا فإن تأسيس أي مشروع لقراءة تأويلية لا تلتفت إلى تلك الشروط يكون - في الواقع - تأسيساً لمعرفة لا ترتبط بالوحي بأي صلة.

يقول العلامة الميرزا الأصفهاني قدس سره مبيناً علاقة الوحي بالعقل:

«فتكون الشريعة مؤسسة على الأحكام

---

(١) سورة غافر، الآية: ٥٤.
(٢) سورة ق، الآية: ٨.
(٣) سورة الذاريات، الآية: ٥٥.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٦٩.
(٥) سورة الأنعام، الآية: ١٢٦.
(٦) سورة الأعراف، الآية: ٦٣.
(٧) سورة الغاشية، الآية: ٢١.
(٨) سورة عبس، الآية: ١١.
(٩) سورة الإنسان، الآية: ٢٩.
(١٠) سورة البقرة، الآية: ٢.
(١١) سورة آل عمران، الآية: ١٦٤.

العقلية التي تكون العقول حيثُ ذاتُها الكشف عن وجوبها وحرمتها الذاتية، أو المعللة بالحسن والقبح اللذين حيثُ ذاتُها الكشف عنهما في بعض الأفعال، فيكون القرآن المجيد والرسول الأكرم ﷺ والأئمة المعصومون عليهم السلام مذكرين بهذه الأحكام العقلية. فكل فعل يكون العقل بذاته كاشفاً عن وجوبه أو حرمته ذاتاً أو معللاً بحسنه وقبحه عن العاقل القادر المالك للرأي بفعله وتركه، يكون هذا العقل حجةً إلهية على هذه الأحكام، لحجيته وحاكميته بذاته على عصمته، وأن المكشوف به عين الواقع، فهو الحجة على أن العقل الواجب، والحرام بالذات أو للحسن والقبح، واجب وحرام عند الله وعند أنبيائه ورسله عليهم السلام، كيف والحق جلَّت عظمتُه أرشد إلى هذه العقول، واحتجَّ بها على البشر وهو عين رسوله الذي هو لسانه ونفسه تعالى شأنه. وعلى هذا الأساس، قامت علوم الدين والشرائع على أحكام تلك العقول، التي هي حجج إلهية لكل عاقل، فهي الحجة بذاتها على كل ما تكشفه، كما أن العلم الإلهي حجة إلهية على كل ما يكشفه»[1].

---

(1) المدرسي محمد تقي: التشريع الإسلامي مقاصده ومناهجه، ط ١، طهران، انتشارات المدرسي، ج١ ص ٧٣.

فالخطاب القرآني لم يكن ناظراً إلى تأسيس معارف غير موجودة في واقع الفطرة وإنما جاء بلسان التذكير للعلم والمعرفة التي غطتها حجب الغفلة، فكان لسان خطابه ﴿فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾[1]، والتذكير هنا هو التذكير بأحكام العقول الفطرية، فيكون القرآن إثارة للعقول وتنبيهاً لواقع تلك الأحكام التي احتجبت بدواعي الهوى والغفلة، ومن هنا يمكن أن نشكل معالم تلك العلاقة التي تقوم على أصول مشتركة بمثابة قيم مطلقة وثوابت للمعرفة قابلة للجريان والانطباق مدى الأزمان، وهذا ما سوف نتكفل بعرضه في الفصل الأخير الذي يتناول التأويل في دلالة النص. ونكتفي هنا بالإشارة لمجمل هذه العلاقة.

فدور العقل في باب معارف الوحي هو:

١ - تصديق الوحي.

٢ - الكشف عن قيم النص وأصوله العامة ثم التدرج بها لمعرفة فروع المعارف والأحكام.

٣ - معرفة مصاديق تلك القيم والأصول العامة، وربطها بالوقائع المحدثة وتلك هي حركة الاستنباط في الأحكام الشرعية.

وباكتشاف تلك القيم والسنن المبثوثة في النص الديني، والتي يمكن أن تتصف بالديمومة، والشمولية، يمكن أن نجعل النص الديني مشرفاً ومهيمناً على الزمان والمكان، فالضرورة الموضوعية تجعلنا أمام خيارين:

أولهما: أن يتشكل النص وفق الواقع الزماني والمكاني، وبالتالي يصبح النص أسير ذلك الزمان والمكان، ومن ثم التراث الذي يوصف بكونه حاجزاً أمام البنية التطورية للنص.

ثانيهما: إما أن يتشكل الزمان والمكان وفقاً لبصائر الوحي، وذلك عندما

---

(١) سورة ق، الآية: ٤٥.

يمتلك النص خاصية إشراقية تسمح بحرية الحركة للواقع بكل مكوناته في أفق عقلي يستوعب كل خصوصيات المرحلة، وفي هذه الحالة لا بُدَّ أن تكون تلك البصائر.. القيم.. السنن.. الحِكم.. واضحة ومترتبة في شكلها الهرمي لكي تتحقق مرجعيتها ويصح الرجوع إليها، وهذا ما لم تهتم به المنهجيات التفسيرية والتأويلية.



الموضوعية حقيقة ممكنة... أم ذاتية حتمية

قبل أن أنتقل الى الفصل الأخير من هذه الدراسة، لا بد أن أناقش مفهوم الذاتية والموضوعية، لما لهما من علاقة مباشرة في التأسيس المعرفي للقراءات التأويلية، كما أن أي دراسة في عالم المعرفة لا بُدَّ أن تصطدم بإشكالية الموضوعية والذاتية، ونحن بدورنا اذا لم نبدِ وجهة نظرنا حول هذا الموضوع تتبخر كل التأسيسات السابقة التي نرتكز عليها في تقديم قراءة تأويلية مخالفة للمشروع الهرمنيوطيقي.

ترتبط نظرية المعرفة في شكلها العام بمناهجها، سواءً أكانت المعرفة مختصة بدراسة الإنسان أم بظواهر الكون، فبعض تلك المناهج ترى الحقيقة مستقلة بكينونتها الموضوعية، التي يمكن الوصول والتعرف عليها، ومناهج أخرى ترى الحقيقة بمنظار إحساس داخلي توجده النفس على شكل حالة يمكن أن تكون أقرب إلى الانطباعية الذاتية.

فالموضوعية هي إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن تتدخل المصالح، والرغبات، والأهواء، أو أي نوع من أنواع التحيّز، وهنا يستند

الحكم إلى الشيء في ذاته بعيداً عن كل هذه الملابسات النفسية، وهذا يعني أن لموضوعات المعرفة وجودها الخارجي في الواقع، التي يمكن للعقل أن يتعرف عليها بكامل الموضوعية.

أما الذاتية فتحمل في دلالتها طابع الفردية أي ما يخص شخصاً واحداً، ولا يكون الحكم مستنداً إلى تجرد العقل، وإنما يتدخل الشعور والذوق والتركيبة النفسية للشخص، وحينها يرجع الحكم إلى الفكر وليس للواقع.

وهذه المفارقة بين الموضوعية والذاتية تخلق تمايزاً في كل أنماط المعرفة، بحيث تنعكس على أي تقييم في أي باب من المعارف، طالما يمكن أن يكون النظر إلى العمل المعرفي من زاويتين. فموضوع الميتافيزيقا إذا نظر إليه من البعد الذاتي يتحول إلى حالة فكرية مجردة لا تستند إلى أي حالة من حالات الوجود الخارجي. أما الموضوعية فعكسها؛ ترد ذلك إلى وجود حقيقي ومبدأ واحد خارج عن الذات.

وفي علم الأخلاق فإن مقياس الخير والشر في المبدأ الذاتي يرجع إلى اعتبارات شخصية بعيداً عن أي معيارية تتجاوز الاعتبار الذاتي للشخص، أما الموضوعية فإنها تؤمن بوجود معايير تميز بينهما ويمكن الوصول إليها.

وفي علم الجمال تذهب الذاتية إلى أن الجمال مجرد ذوق شخصي وانطباع ذاتي تخلقه النفس عند مواجهة الشيء، في حين أن الموضوعية تدعو إلى الوصول إلى قواعد تشكل أساساً للتمييز بين الجميل والقبيح.

وبخصوص نظرية المعرفة فإن الذاتية والموضوعية تشكلان مفارقة أساسية لأي بناء معرفي، حيث ترى الذاتية أن التفرقة بين الحقيقة والوهم لا ترتكز على أي أساس موضوعي، فليس هناك ثمة حقيقة مطلقة، وكل ما يتصور كونه حقيقة فهو مجرد اعتبارات ذاتية محضة. وهو بخلاف النظرة الموضوعية التي ترى إمكانية التفرقة، طالما كانت الحقيقة تعبيراً عن الموضوع الخارجي.

وهكذا تتدخل هذه المفارقة في كل ضروب المعرفة، وما يهمنا هنا هو ما يتعلق بالكشف عن دلالة النصوص التي تتسع لتشمل قراءة النص الديني.

وترجع هذه المفارقة إلى التفريق بين الظاهرة الطبيعية، والظاهرة الإنسانية، وقد بدأ هذا التفريق بعد أن ساد تصور واحد يدمج بين الظاهرتين، بجعل المنهج الطبيعي هو المنهج الوحيد الذي يمكن أن يوصلنا إلى حقائق يقينية في العلوم الإنسانية، كما هو الحال في العلوم الطبيعية، وقد كانت جهود (دلثاي) الهرمنيوطيقية منصبة على التفريق بين منهج العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، مبيناً أن هناك ثمة مفارقة بين المنهجين، فالإنسان في نظر (دلثاي) لا يمكن رصده وتقييمه ضمن إطار مادّي خارجي فحسب، لأنه موجود له **(قصد)** أي أن سلوكه تحدده دوافع إنسانية داخلية لا يمكن الوصول إليها عن طريق الرصد المادي، وإدخال الإنسان ضمن قانون السببية المادية وقوانين الطبيعة؛ لأن معرفة الظاهرة الإنسانية لا تقوم على الوصف والشرح كما هو الحال في الظاهرة الطبيعية، وإنما تحتاج إلى تعقّلٍ وإدراك وتفهّمٍ يقوم على التعاطف والمعايشة ومن ثم كشف مخزونه الداخلي.

وقد فتح هذا التفريق الباب أمام التوجه الذاتي، الذي اعتبر التعامل مع الموضوعات بحيادية كاملة ضرباً من المحال، طالما كان الإنسان وجوداً ذو شعور داخلي وميول نفسية وغايات خاصة، وليس وجوداً مادّياً بحتاً حتى تسري عليه القوانين المادية التي تسري على الأشياء، فنفي الخصوصية المميزة للوجود الإنساني عن وجود الطبيعة كان السبب وراء اشتباه الموضوعية، التي حاولت أن تنقل المعرفة من الإنسان إلى الموضوع الخارجي.

وحقيقةً: إن مشكلة الموضوعية هي في طرحها المثالي للمعرفة، والمثالية هنا في عدم اعترافها بخصوصية الإنسان وميوله، واعتبارها العقل الإنساني صفحة بيضاء يمكن للخارج أن يُرتسم فيه بكل حيادية، وهذا ما لا يمكن

التسليم له بحكم الواقع الإنساني ذي التوجهات المختلفة. كما أن نقل مركز الإدراك من الإنسان إلى الشيء نفسه يهمل كل ميزة معرفية للإنسان؛ لأن حينها تكون عملية المعرفة عملية سلبية بامتياز.

وفي حقيقة الأمر: إن جدلية الذات والموضع لم تُصوَّر إلا في إطار تضخيم الذات على حساب الموضوع، أو تضخيم الموضوع وإهمال الذات، ولم يكن هناك سعي خلف إيجاد توازن بينهما، فالواقع الخارجي ليس مجرد موجود بسيط وجامد؛ فقد يكون مركباً، وقابلاً للخضوع لكل الثغرات التي تفرزها حركة التبدل والتغيير المستمر في الموضوعات، وبالتالي قد يكون خاضعاً للافتراضات الاحتمالية، وبخاصة إذا تعلق الواقع بالظاهرة الإنسانية على مستواها السلوكي، والسياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، فحينها يكون الموضوع في حالة من الحركة والسيرورة الدائمة. وهو الهامش الذي يوفره الموضوع للذات لكي تجد غاياتها من خلال هذه السيرورة. وفي المقابل لا يمكن للذات أن تبدع بعيداً عن الموضوعات، بوصفها المادة التي تخلق للفكر تلك المساحة، فلا يمكن للعقل أن ينظم تلك المعارف لولا وجود منبهات خارجية بمثابة معطيات وحوافز لعملية التفكير.

وقد ابتلي النص الديني بهذه الجدلية أيضاً؛ لأنه لا يخرج عن تصور الذاتية والموضوعية، فإما أن يكون للنص حقائق موضوعية يمكن التعرف عليها، أو أن تكون حقائق النص انطباعات ذاتية، والمجهود الذي بذلته العقليّة المسلمة للحفاظ على طبيعة الحقائق، تندرج ضمن علم المنطق الذي وجد لكي يعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، فقد تصورت هذه العقلية أن الحيلولة دون الوقوع في التصورات الذاتية يتحقق من خلال وضعن قوانين تُهَيْكِلُ عملية التفكير، وهذه المحاولة لا تصنف أكثر من كونها استعارة للفلسفة الأرسطية وآلياتها في التفكير، ولا تَحْسبُ انجازاً للعقلية المسلمة، كما لا يمكن أن تكون تعبيراً عن رؤية النص الديني لحل هذه المعضلة. فلم

تكن هناك بلورة واضحة من علماء الإسلام للمنهجية التي اعتمدها النص الديني لتجنب الخطأ وانطباعات الذات، أو ما يمكن تسميته بمنهج القرآن ومنطقه الخاص. ولذا لم تكن محاولة الدكتور سامي النشار في كتابه **(مناهج البحث والتفكير عند مفكري الإسلام)**، موفقة بدرجة يمكن فيها نسبةُ اكتشاف المنطق الإسلامي له. فقد حاول إثبات منهج خاص أبدعه المسلمون في تشكيل قواعد جديدة للتفكير لم توجد في المنطق الأرسطي. حيث يقول:

«بدأت البحث في التراث المنهجي للعالم الإسلامي، وحاولت الكشف عن نتاج العبقرية الإسلامية في التوصل الى المنهج، لا في كتب من يُدعَوْن فلاسفة الإسلام، وهم دوائر منفصلة منعزلة عن تيار الفكر الإسلامي العام. بل في كتب ممثلي الإسلام الحقيقيين من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وغيرهم من مفكرين مسلمين، وقد توصلت خلال شذرات متفرقة أشد التفرق أحياناً، وخلال كتابات يعوزها التحليل والتركيب في الكتب العربية القديمة أحياناً أخرى، الى إقامة المنهج الإسلامي كمنهج علمي ثابت. وقد أيقنت أنني أمام أعظم كشف عرفه العالم الأوربي فيما بعد؛ اكتشاف المنهج التجريبي في العالم الإسلامي في أكمل صورة»[1].

(١) النشار علي سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط١، بيروت، دار النهضة العربي ١٩٨٤م، ص ١١.

وهذه المحاولة لا يمكن أن تكون كافية برغم ما بذل فيها من مجهود؛ لأنها لا تتعدى كونها قراءة في التراث الفكري الإسلامي الذي لا يجوز نسبته للنص الديني بشكل جازم ما لم تحدد معالم نسبتها (**تلك القواعد**) للنص. وبخاصة أن هذه القواعد الجديدة بعضها نتاج قراءة المسلمين النقدية للمنطق الأرسطي فأفرزت أشكالاً جديدة للتفكير، حتى علم أصول الفقه عند المسلمين وبرغم أنه منهج أبدعت فيه العقلية الإسلامية، إلا أن تأثره كان واضحاً بالمنطق الأرسطي في كثير من أبوابه، ولا يعد هذا الأمر مصادرة لتراث المسلمين الفكري والثقافي الذي أبدع في كثير من المناحي العلمية، فالمنطق التجريبي ومناهج التاريخ تعدُّ من المناهج التي ولدت مع المسلمين.

والموازنة التي نفترضها بين الذات والموضوع في ما يتعلق بمعارف النص الديني، تقوم على التصور الذي تَقدّم لمفهوم العقل الذي وصفه النص بكونه نوراً معصوماً، وبالتالي لا يصبح الإنسان وجوداً مادياً ونفسياً فقط، وإنما هناك محور ثالث خارج عن المادة وعن النفس أيضاً وهو العقل، ولا يعتبر العقل حينها كيفاً نفسانياً ولا مرتبة من مراتب النفس. والتحدي المعرفي الذي تخلقه هذه المحاور الثلاثة، وهو في إمكانية الإنسان في تجريد العقل عن كل إسقاطات النفس وأهوائها ليبلغ الموضوع بشكل مجرد.

وبهذا التصور نكون قد حصرنا الذاتية في طبيعة النفس وميولاتها وأهوائها، في الوقت الذي أخرجنا العقل من تلك الذاتية.

وهذا التبسيط في التصوير لا يعنى السهولة في الأداء المعرفي؛ لأن عملية تجريد العقل عن النفس يشوبها كثير من التعقيدات، فالإنسان لا يعيش بعقله فقط، وإنما هو موجود يعيش هذا التفاعل التركيبي.

ومن هنا كان الأنبياء والرسل ضرورة حتمية ومعرفية؛ لأن هذا التعقيد الذي يعيشه الإنسان بين العقل والنفس، يحتاج الإنسان فيه إلى معونة وتوجيه إلهي، وبهذا يمكننا أن نفهم وصاية الأنبياء وتوجيهات النصوص الدينية، التي عملت على التمييز بين العقل والهوى بشكل دائم بحيث لا يخلو نصٌّ تقريباً

من تذكير بالحقيقتين. وعندما ابتعد المسلمون عن هذه التوصيات التي صنفوها في باب الأخلاق وتهذيب النفس، تحركوا بخطوات عاثرة للبحث عن مناهج المعرفة، ولذا كان وقوعهم في أحضان الفلسفة اليونانية ومناهجها المعرفية، مُعَبِّراً عن أزمتهم المنهجية.

فمشكلة المعرفة ليست عقلية حتى يتم محاصرتها بأشكال قانونية لتنظم عملية التفكير، وإنما مشكلة المعرفة هي نفسية في الدرجة الأساس.

«يتصور الرأي السائد في المنطق أن مشكلة الإنسان في العلم، هي مشكلة عقلية محضة، يمكن حلها بوضع قواعد لتنظيم عملية التفكير، إلا أن الحقيقة هي أن المشكلة نفسية، قبل أن تكون عقلية، لذا نحن بحاجة الى معالجة نفس الإنسان، قبل أن نضع قواعد لعقله، وتنظيم فكره، وذلك لأن النفس البشرية، قد تستأثر بإرادة الإنسان، وتوجهها الى حيث تتحرك أهواؤها، وهنالك تبقى قدرة الإنسان على التفكير معطلة رأساً، ولا تغنيه القواعد الموضوعية لتنظيم التفكير»(1). وإذا تحقق كون المشكلة نفسية وليست عقلية حينها يتحرك مسار البحث عن المنهج في اتجاه معاكس للمناهج البشرية، التي حجّمت العقل واتهمته في الوقت الذي أطلقت فيه العَنَان للنفس والذاتية.

---

(1) المدرسي محمد تقي: المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه، ط ٢، بيروت، دار الجيل، ص ص ٢٦- ٢٧.

ومن هنا يمكننا التعامل مع النصوص كلها، التي تتحدث عن النفس وصفاتها، من الشهوة، والهوى، وغيرها، على أنها نصوص تؤصل للمنهج؛ لأن الهوى في المنظور القرآني، هو عين الجهل والخطأ، في حين أن العقل هو عين الحق والصواب، والتمييز بين الخطأ والصواب ليس فقط في باب الفكر النظري، وإنما في باب السلوك التربوي أيضاً، مما يجعل هناك تداخلاً واضحاً بين المعرفة والسلوك؛ لأن السلوك هو انعكاس لقيم الإنسان التي تتشكل وفق هدى العقل، أو هوى النفس.

وضمن هذا التصور هناك أربعة محاور يجب مراعاتها لتجنب الخطأ:

أولاً: التركيز على مصدر الحق والصواب، وهو العقل، ويأتي ذلك بالتذكرة والإثارة كما هو منهج القرآن في الدعوة الدائمة بضرورة التعقل.

ثانياً: اكتشاف مصادر الخطأ المتمثلة في النفس والهوى، ومعالجتها بالتزكية والتهذيب كما أكدت ذلك آيات القرآن.

ثالثاً: مصادر المعرفة، وهي تتعدد بتعدد أشكال المعرفة، فلا بد أن تُحدَّد بشكل دقيق مصادرُ كلّ علم، حتى لا يقع الخلط في حقول المعرفة، وفي هذا البعد يمكننا الاستفادة من الخبرة البشرية.

رابعاً: مراعاة بعض الأمور التي يمكن أن نصطلح عليها بـ(الأمور التقنية) في التفكير، وهي التي تهتم بصورة الفكرة، وكيفية الاستدلال، والاستنتاج، وتنظيم الفكر. وهذا ما اهتم به علم المنطق التقليدي متجاوزاً النقطة الأولى والثانية، وهما الركيزتان لكل معرفة.

وبالتالي إشكالية (الذاتية) إشكالية حقيقية، ولكنها ليست حتمية، بمعنى: يُفتح لها الباب لتكون هي أساس المعرفة، ولذا نجد أن القرآن قد صنف الذاتية ضمن منظار الهوى الذي يجب محاربته والتخلص منه، ليصفو عقل الإنسان ومن ثم تتكشف أمامه الحقائق.

قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾(١).

﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾(٢).

﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ﴾(٣).

﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾(٤).

﴿فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَن لَّا يُؤْمِنُ بِهَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ فَتَرْدَىٰ﴾(٥).

﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْ ۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾(٦).

﴿قُل لَّآ أَتَّبِعُ أَهْوَآءَكُمْ ۙ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ﴾(٧).

﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا ۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا وَاقٍ﴾(٨).

﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْ ۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾(٩).

﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُم﴾(١٠)

﴿وَكَذَّبُوا۟ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُمْ ۚ وَكُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقِرٌّ﴾(١١).

وبهذا نكون قد مهدنا الطريق لمعرفة مفهوم التأويل في دلالة النص الديني.

---

(١) سورة ص، الآية: ٢٦.
(٢) سورة النجم، الآية: ٣.
(٣) سورة النازعات، الآية: ٤٠.
(٤) سورة الكهف، الآية: ٢٨.
(٥) سورة طه، الآية: ١٦.
(٦) سورة القصص، الآية: ٥٠.
(٧) سورة الأنعام، الآية: ٥٦.
(٨) سورة الرعد، الآية: ٣٧.
(٩) سورة القصص، الآية: ٥٠.
(١٠) سورة محمد، الآية: ١٤.
(١١) سورة القمر، الآية: ٣.

الفصل الرابع

التأويل في النص الديني.... المفهوم والدلالة

قراءة في المصطلح...
التداخل بين مفهوم التأويل والتفسير

لا يمكننا طرح أي مشروع تأويلي للنص الديني ما لم نناقش الآليات المطروحة لفهم النص في الفكر الإسلامي؛ لأنها الأساس الذي ترجع اليه كل المعارف الإسلامية، فلا يجدي البحث لحل العقد المنهجية التي واكبت مسيرة المعرفة الإسلامية، اذا أهملنا مفهوم (التفسير والتأويل) بوصفهما الأداتين الحصريتين لاستنطاق معارف النص.

وقد تكون الحدود الغامضة بين المفهومين هي السبب وراء الإشكاليات في المعرفة الإسلامية، وعلى أقل تقدير في ما يتعلق بفهم النص، وتقليص حدود الاستفادة منه.

إذا نظرنا إلى التراث الإسلامي، في تعامله مع النص القرآني، نجد تبايناً منهجياً تكشف عنه بشكل واضح كتب التفسير، فبين من رآه مصدراً لغوياً فراح يتفنن في إعرابه وبيان صوره الفنية والبلاغية، وبين من رآه كتاباً تاريخياً يتناول قصص الأقدمين وحضارة الماضين وهكذا.. كتاب لغز وإشارة ... كتاب فقه وأحكام... اجتماع ... سياسة... طبيعة ... وبالتالي

المخزون المعرفي الذي يمتلكه المفسر، هو الذي يحدد نوع تفسيره، يقول دكتور منيع عبد الحليم أستاذ علوم القرآن في الأزهر.

«واختلفت أنظار المفسرين وطرقهم ومناهجهم في التفسير تبعاً لاختلاف مشاربهم، فمنهم من غلبت عليه النزعة الفكرية العقائدية فتوسع توسعاً كبيراً في شرح الآيات المتصلة بهذه المعاني، ومنهم من غلبت عليه النزعة الفقهية الشرعية فتوسع توسعاً كبيراً في هذه النواحي. وهكذا من توسع في القصص والأخبار ومن توسع في الأخلاق والتصوف والمواعظ وآيات الله في الأنفس والآفاق وغير ذلك»[1].

وهذا لا يعني عدم الاعتراف بالجوانب المضيئة التي تكشف عنها هذه التفاسير، ولكننا نبحث عن المعرفة التي تمثل صلاحية الفكر الإسلامي وشموليته.

إن جذر المشكلة يرتكز على الخلط الذي وقع بين معنى التفسير، والتأويل، ففي فهم السلف لم يكن هناك تفريق بين المعنيين، يقول محمد هادي معرفت:

«كان التأويل في استعمال السلف مترادفاً مع التفسير، وقد دأب عليه أبو جعفر الطبري في

(١) محمود منيع عبد الحليم: مناهج المفسرين، ط١، القاهرة، دار الكتاب المصري، ١٩٧٨م، ص ٨.

جامع البيان»[1].

وهذا الترادف في المعنى أهمل آليات التأويل الخاصة، ولم يُجعل له من المميزات ما تجعله مكملاً للتفسير، أو حلقة أخرى تؤسس لبناء معرفي اهتم به النص وأهمله التفسير، وبالتالي فإنَّ حصر الاستفادة من القرآن ضمن إطار الفهم الظاهري الذي ينتجه التفسير، فوَّت على الفكر الإسلامي مكتسبات كانت يمكن أن تساهم في حل معضلاته المعرفية.

أما البعد الآخر للمعنى التراثي للتأويل، فقد اكتسب معنًى سلبياً وعُدَّ نوعاً من أنواع التفسير بالرأي، وبخاصة بعد أن بدأت تتكرس في الأمة سلطة السلف، التي تحصر الاستفادة من النص ضمن المنقول من أقوال الصحابة، وحينها أصبح التأويل سلاحاً يحارب به أصحاب المدارس العقلية، الذين صُنّفوا بأنهم أصحاب تأويلات. يقول نصر حامد (أبو زيد).

«وليس هذا المسلك في الفكر الديني الرسمي في الحقيقة مغايراً لمسلك الاتجاهات الرجعية في التراث التي وصمت بدورها كل التأويلات المناقضة لتأويلاتهم بأنها تأويلات - فاسدة - أو مستكرهة - وأنها في أحسن الأحوال تفسير بالرأي المذموم والمنهي عنه من الرسول والصحابة. وقد تم تصنيف أصحاب هذه التأويلات بأنهم من أهل البدع وذلك في مقابل أهل السنة والجماعة، وهو تصنيف يستهدف

---

(1) معرفت محمد هادي: التفسير والمفسرون، ط ١، إيران، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية ١٤١٨هـ، ج١ ص ١٨.

مصادرة الفكر النقيض ومحاصرته وحبسه في دائرة الكفر في مقابل الصدق والإيمان الذي يومئ إليه مفهوم أهل السنة»[(١)].

وهذا ما قد يفسر لنا مناهضة (أبو زيد) للخطاب الإسلامي التقليدي، وسعيه وراء تأسيس مشروع تأويلي معاصر.

وبهذا المفهوم السلبي للتأويل حوصرت كل العقليات الإسلامية، التي حاولت تفعيل النص بمعطى عقلي، وأُعطي التفسير في المقابل حيزاً استوعب فيه الحدود التي يمكن أن يتحرك فيها التأويل، وذلك إما أن يُجعَل التأويل معنًى مرادفاً للتفسير، وإما أن يصنف عملاً بالرأي وخروجاً عن الدين.

ولكي نرسم هذه الحدود الفاصلة بين التفسير والتأويل، لا بد أن نرجع إلى تعريف كلا المصطلحين:

يقول الزركشي في معنى التفسير:

«أما التفسير في اللغة، فهو راجع إلى معنى الإظهار والكشف، وأصله في اللغة من التفسرة، وهو القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء، فكما الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المرض، فكذلك المفسّر، يكشف شأن الآية وقصصها ومعناها، والسبب الذي أنزلت فيه.. فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه وإطلاقٌ للمحتبس عن الفهم به، ويقال:

---

(١) (أبو زيد): مفهوم النص دراسة في مفهوم القرآن، مصدر سابق، ص ٢٢٠.

فسرت الشيء أفسره تفسيراً، وفسرته أفسره فسراً، والمزيد من الفعلين أكثر في الاستعمال، وبمصدر الثاني منهما سمى أبو الفتح ابن جنّي كتبه الشارحة الفَسْر»[1].

بهذا يراد من التفسير لغةً: البيان والإيضاح، وقد وردت لفظة التفسير في القرآن بمعنى البيان، في قوله تعالى في سورة الفرقان: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾[2]. أي ما يأتونك بحجة إلا جئناك بحجة أحسن بياناً، قال الراغب:

الفَسْر والسَفْر متقاربا المعنى كتقارب لفظيهما، لكن جُعل الفسر لإظهار المعنى المعقول، والسفر لإبراز الأعيان للأبصار. يقال: سفرت المرأة عن وجهها، وأسفرت، وأسفر الصبح، وقال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ أي بياناً وتفصيلاً[3].

أما التفسير في الاصطلاح: هو إزاحة المعنى المبهم عن النص، وإفادة المعنى المقصود، وعَدَّ بعضهم أن التفسير: ما يتعلق بالجوانب العامة التي

(١) الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ط ٣، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٧م ج ٢ص ١٤٧.
(٢) سورة الفرقان، الآية: ٣٣.
(٣) معرفت محمد هادي: التفسير والمفسرون، مصدر سابق، ج١ ص ١٣.

تدور خارج النص، من أسباب النزول، والمكي، والمدني، والخاص، والعام. كما يعرِّف الزركشي التفسير بقوله:

«هو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيِّها ومدنيِّها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيّدها ومجملها ومفسّرها»[1].

والملاحظ أن كل هذه العلوم متوقفة على النقل، وليس فيها مجال للاجتهاد إلا في باب ترجيح المتعارض. والدليل على غلبة هذا النمط من التفاسير، هو رواجها واحتكارها للمساحة الأكبر في كتب التفسير، وهذا ما كرسَ إبعاد التأويل عن ساحة القرآن، ولذا نجد أن الذين اهتموا بشأن القرآن وعلومه، أكدوا بشكل جلي في تصنيفاتهم مدى تركيز التفسير والمفسرين على ما يدور خارج النص، فإذا رجعنا للزركشي في (البرهان)، أو السيوطي في (الإتقان)، رأينا أن عناوين الأبحاث التي اهتم بها التفسير طوال قرون متطاولة، تعبّر عن الاهتمام البالغ بالتفسير على حساب التأويل، بخاصة أن العلمين المذكورين من أعلام القرن التاسع الهجري، فيكشفان عن حجم التراث المنقول في هذا الخصوص، وبمراجعة عناوين (الإتقان)، التي تعتبر أوسع من البرهان، نجدها واضحة في ما قلناه، وإليك نماذج من عناوينه التي بلغت الثمانين عنواناً.

النوع الأول: معرفة المكي والمدني، الثاني: معرفة الحضري والسفري، الثالث: النهاري والليلي. الرابع: الصيفي والشتائي. الخامس: الفراشي

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق ج٢ ص ١٤٨.

والنومي. السادس: الأرضي والسماوي. السابع: أول ما نزل. الثامن: آخر ما نزل. التاسع: أسباب النزول. العاشر: ما نزل على لسان بعض الصحابة. الحادي عشر: ما تكرر نزوله. الثاني عشر: ما تأخر حكمه عن نزوله وما تأخر نزوله عن حكمه. الثالث عشر: ما نزل مفرقاً وما نزل جمعاً. الرابع عشر: ما نزل مشيعاً وما نزل مفرداً . . . . وهكذا ثمانين نوعاً، ثم يقول: «**فهذه ثمانون نوعاً على سبيل الإدماج، ولو نوّعت باعتبار ما أدمجته في ضمنها لزادت على الثلاثمائة**»[1]. وفي هذا الجهد الجبار الذي يحشد فيه السيوطي آراء المفسرين ومدى اهتمامهم بالعلوم التي تتعلق بالتفسير، لا تشتم منه رائحة للتأويل، وذلك بسبب استبعاد المدارس العقلية الإسلامية.

ومن الواضح أن التأويل في فهم السيوطي مرادف للتفسير، وإن كان هناك خصوصية يمتاز بها التأويل عن التفسير عنده، هو تبديل كلمة تفسير بكلمة تأويل، عندما يحتمل النص في فهمه الظاهري أكثر من معنى؛ يقول في عنوان لفصل: «**ذكر ما وقفت عليه من تأويل الآية المذكورة على طريق أهل السنة**»[2] ثم يذكر نماذج لا تتجاوز تعدد المعنى للفظ الواحد.

وهذه الطريقة التفسيرية المستوعبة لنواحي الاستفادة من النص القرآني، قلّصت الاجتهاد في فهم النص، وأصبحت الدوائر الاستنباطية لا تتجاوز آيات الأحكام، وبعض الجدل العقائدي بين المذاهب في آيات الصفات وغيرها، مما جعل عملية التأويل مؤدلجة تعمق الخلاف، وتفكّك بناء الاجتماع الإسلامي، في حين أن طبيعة الثقافة العصرية تطرح على الفكر الإسلامي استفهامات ملحة، تتعلق بضرورة الحياة - سياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً، وحضارياً - وهكذا نتساءل، كما تساءل محمد أركون:

---

(١) السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط الثانية، مطبعة أمير بيدار، منشورات الرضي، ج ١ ص ٣١.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

«هكذا نجد أنفسنا مضطرين لأن نتساءل فيما إذا كان (الإتقان) وكل الأدبيات المشابهة التي أُلِّفت قبله أو بعده تتيح لنا تكوين أية معرفة بالقرآن، أم أنها تمثل فقط وبكل بساطة معارف مدرسية سكولاستيكية لا بد منها من أجل دراسة القرآن؟. في كلتا الحالتين نجد فيما يخصنا أن المنهج، والمقاربات، والإشكاليات، والعلوم، والمواقف العقلية المستخدمة في هذه الأدبيات هي إما بالية، وإما غير مطابقة (صحيحة) وإما غير كافية. لكي نتيح المجال للتساؤلات الجديدة. لكي نجعل قراءات القرآن التي لم تُجَرَّب (أو لم تحاول) حتى الآن ممكنة الوجود، لكي ندمج الظاهرة القرآنية في الحركة الكبرى للبحث العلمي والتأمل الفلسفي»[1].

وإن كنا نتفق مع تشخيصه للمشكلة، التي حصرت معارف القرآن في أطر شكلية تراثية، ضمن أدبيات إما بالية أو غير صحيحة، وإننا أمام ضرورة استلهام معرفة قرآنية جديدة، إلا أننا نجده يحاول إخضاع النص من جديد لمعطيات عصرية زمانية، لم يخلص الفكر البشري إلى صورة نهائية فيها، مما يجعل النص القرآني في مشكلة مزمنة، فالذي يكافح من أجله (أركون)، هو تفكيك النص الديني من الفهم التراثي، الذي علق بالنص نتيجة معطيات

(١) أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص ٢٥٣.

ِمانية ومكانية، ثم نجده يحاول تقديم فهم جديد يتم توريثه للأجيال القادمة، عندما يخضع النص من جديد للمعطى الزماني والمكاني؛ فالذين قاموا بنفس .وره في التاريخ من أصحاب التأمل الفلسفي، هم الفلاسفة الذين اشتغلوا العلوم العقلية، من أمثال الفارابي، وابن رشد، وابن سينا الذين كانوا يسبحون عكس التيار الجامد على ظواهر النصوص، في محاولة لإخضاع لنص لمبانٍ عقلية فلسفية، تحول هؤلاء في ما بعد إلى تركة وتراث، لم تمكن الأمة من تجاوزهما برغم التقدم العلمي والفلسفي؛ فالمشكلة تكمن ي أن الأمة - إلى الآن - لم تتمكن من التعامل الأمثل مع القرآن:

فإما أن تتوقف عند قشوره، وإما تحاول أن تفرض عليه مفاهيمها الزمانية لخاصة، وحينها تدور المشكلة في دائرتها المغلقة، فالتصور القرآني في نظار الحداثيين، يُجرد القرآن من خصوصيته الذاتية في امتلاكه الحقيقة لمطلقة والقيم الثابتة، واعتبار القرآن حقيقة موضوعية قابلة للبناء والتشكّل من جديد بحسب الأفق الراهن، لما يحمله من توجيهات نسبية، فالقرآن حينئذٍ لا يفترق عن أي نص أدبي أبدعه أديب بارع جُردت عنه حقوق الملكية وأُبعد بوصفه ذاتاً فاعلة ومريدة في النص. فالحقيقة التي ننطلق منها؛ أن النص لقرآني صناعة إلهية، وليست بشرية فهذا الانتماء الإلهي يجعل للقرآن خاصية طلاقية مثالية مستبطنة كلّ الحقائق الإلهية: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾.

فإذاً ليست الصورة الموروثة للتفسير، ولا المحاولات التفسيرية الجديدة، يمكن أن تقربنا إلى لباب القرآن ومعرفة محتواه، مما يحفزنا إلى الاقتراب من القرآن من جديد، في محاولات مستمرة لكي نتعرف على منهجه الخاص في ذلك.

وفي اعتقادي أن دراسة مفردة التأويل والمعاني المتداخلة فيها، يمكن أن تقربنا إلى المنشود.

التأويل... بين المعنى الشائع وإرادة التجديد

هذا الفصل بين المعنيين يراد منه كشف التباين المعرفي في حركة الفكر الإسلامي بين المعاني التي ورثتها الأمة عن التأويل، وبين المحاولات الحديثة لنزع مفاهيم جديدة تكون أكثر وعياً للحاضر، ففي المقاربة الأولى نستعرض رأي العلّامة الطباطبائي في تفسير الميزان، بوصفه مقاربة فلسفية لمفهوم التأويل؛ فقد أسس الطباطبائي المعنى الفلسفي بعد أن جمع وناقش كل الآراء الشائعة حول معنى التأويل. مما يسهل علينا معرفة المعاني الموروثة للتأويل، مضافاً إلى معرفة التصور الذي قدمته الفلسفة الإسلامية لمعالجة مفهوم التأويل. وفي المقاربة الثانية تحت عنوان نموذج هرمنيوطيقي في ميزان النقد، نستعرض رأي نصر حامد (أبو زيد)، الذي حاول أن يعطي التأويل معنى يسمح له ببناء فكري يخالف فيه المشهور، ومن ثم نستعرض المعنى

الذي نختاره وفقاً لفهمنا لروايات أهل البيت، واستخدامات كلمة التأويل في القرآن.

يقول العلامة الطباطبائي: فسر قوم من المفسرين التأويل بالتفسير وهو المراد من الكلام، وإذ كان المراد من بعض الآيات معلوماً بالضرورة كان المراد بالتأويل على هذا من قوله تعالى: ﴿وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[1] الآية، هو المعنى المراد بالآية المتشابهة، فلا طريق إلى العلم بالآيات المتشابهة على هذا القول لغير الله سبحانه أو لغيره وغير الراسخين في العلم.

وقالت طائفة أخرى: إن المراد بالتأويل: هو المعنى المخالف لظاهر للفظ، وقد شاع هذا المعنى بحيث عاد اللفظ حقيقة ثانية فيه بعد ما كان حسب اللفظ لمعنى مطلق الإرجاع أو المرجع.

وكيف كان فهذا المعنى هو الشائع عند المتأخرين كما أن المعنى الأول مو الذي كان شائعاً بين القدماء المفسرين، سواء فيه من كان يقول: إن لتأويل لا يعلمه إلا الله، ومن كان يقول: إن الراسخين في العلم أيضاً علمونه كما نُقل عن ابن عباس: أنه كان يقول: أنا من الراسخين في العلم أنا أعلم تأويله.

وذهبت طائفة أخرى: إلى أن التأويل معنى من معاني الآية لا يعلمه إلا لله تعالى، أو لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم مع عدم كونه خلاف لاهر اللفظ، فيرجع الأمر إلى أن للآية المتشابهة معانٍ متعددة بعضها تحت عض، منها ما هو تحت اللفظ يناله جميع الأفهام، ومنها ما هو أبعد منه لا ناله إلا الله سبحانه أو هو تعالى والراسخون في العلم.

---

١) سورة آل عمران، الآية: ٧.

وقد اختلفت أنظارهم في كيفية ارتباط هذه المعاني باللفظ فإن من المتيقَّن أنها من حيث كونها مراداً من اللفظ ليست في عرض واحد وإلا لزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وهو غير جائز على ما بُيّن في محله، فهي لا محالة معانٍ مترتبة في الطول: فقيل: إنها لوازم معنى اللفظ إلا أنها لوازم مترتبة بحيث يكون للفظ معنى مطابقياً وله لازم وللازمه لازم وهكذا، وقيل: إنها معانٍ مترتبة بعضها على بعض ترتب الباطن على ظاهره، فإرادة المعنى المعهود المألوف إرادة لمعنى اللفظ وإرادة لباطنه بعين إرادته نفسه كما أنك إذا قلت: اسقني فلا تطلب بذلك إلا السقي وهو بعينه طلب للإرواء، وطلب لرفع الحاجة الوجودية، وطلب للكمال الوجودي وليس هناك أربعة أوامر ومطالب، بل الطلب الواحد المتعلق بالسقي متعلق بعينه بهذه الأمور التي بعضها في باطن بعض والسقي مرتبط بها ومعتمد عليها.

وهاهنا قول رابع: وهو أن التأويل ليس من قبيل المعنى المراد باللفظ، بل هو الأمر العيني الذي يعتمد عليه الكلام، فإن كان الكلام حكماً إنشائياً كالأمر والنهي فتأويله: المصلحة التي توجب إنشاء الحكم وجعله وتشريعه؛ فتأويل قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[1] مثلاً، هو الحالة النورانية الخارجية التي تقوم بنفس المصلي في الخارج فتنهاه عن الفحشاء والمنكر، وإن كان الكلام خبرياً فإن كان إخباراً عن الحوادث الماضية كان تأويله نفس الحوادث الواقعة في ظرف الماضي كالآيات المشتملة على أخبار الأنبياء والأمم الماضية، فتأويلها نفس القضائية الواقعة في الماضي وإن كان إخباراً عن الحوادث والأمور الحالية والمستقبلة فهو على قسمين: فإما أن يكون المخبر به من الأمور التي تناله الحواس أو تدركه العقول كان أيضاً تأويله ما هو في الخارج من القضية الواقعة كقوله تعالى: ﴿وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٤٣.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٤٧.

ٱلرُّومُ ﴿٢﴾ فِىٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ﴿٣﴾﴾[1]، وإن كان من لأمور المستقبلة الغيبية التي تناله حواسنا الدنيوية ولا يدرك حقيقتها عقولنا ؟الأمور المربوطة بيوم القيامة ووقت الساعة، وحشر الأموات، والسؤال الحساب، وتطاير الكتب، أو كان مما هو خارج من سنخ الزمان وإدراك لعقول كحقيقة صفاته وأفعاله تعالى فتأويلها أيضاً نفس حقائقها الخارجية.

والفرق بين هذا القسم أعني الآيات المبينة لحال صفات الله تعالى أفعاله وما يلحق بها من أحوال يوم القيامة ونحوها وبين الأقسام الأخرى؛ ن الأقسام الأخرى؛ يمكن حصول العلم بتأويلها بخلاف هذا القسم فإنه لا علم حقيقة تأويله إلا الله تعالى، نعم يمكن أن يناله الراسخون في العلم تعليم الله تعالى بعض النيل على قدر ما تسعه عقولهم.

وأما حقيقة الأمر الذي هو حق التأويل: فهو مما استأثر الله سبحانه علمه.

فهذا هو الذي يتحصّل من مذاهبهم في معنى التأويل وهي أربعة.

وهاهنا أقوال أخرى ذكروها هي في الحقيقة من شُعَبِ القول الأول وإن حاشى القائلون بها عن قبوله فمن جملتها:

أن التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ، وأكثر استعمال تأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل التأويل في الكتب الإلهية يستعمل التفسير فيها وفي غيرها.

ومن جملتها: أن التفسير بيان معنى اللفظ الذي لا يحتمل إلا وجهاً حداً والتأويل تشخيص أحد محتملات اللفظ بالدليل استنباطاً.

ومن جملتها أن التفسير بيان المعنى المقطوع من اللفظ، والتأويل ترجيح حد المحتملات من المعاني غير المقطوع بها وهو قريب من سابقه.

---

[1]) سورة الروم، الآيتان: ٢-٣.

ومن جملتها: أن التفسير بيان دليل المراد، والتأويل بيان حقيقة المراد، مثله: قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾[1]، فتفسيره: أن المرصاد مفعال ومن قولهم: رصد يرصد إذا راقب، وتأويله التحذير عن التهاون بأمر الله والغفلة عنه.

ومن جملتها: أن التفسير بيان المعنى الظاهر من اللفظ، والتأويل بيان المعنى المشكِل.

ومن جملتها: أن التفسير يتعلق بالرواية، والتأويل يتعلق بالدراية.

ومن جملتها: أن التفسير يتعلق بالاتباع والسماع، والتأويل يتعلق بالاستنباط والنظر.

فهذه سبعة أقوال هي في الحقيقة من شعب القول الأول الذي نقلناه، يرد عليها ما يرد عليه وكيف كان، فلا يصح الركون إلى شيء من هذه الأقوال الأربعة وما ينشعب منها[2].

ثم يبدأ برد هذه الأقوال ليستخلص رؤيته الخاصة؛ فيعترض على القول الأول (نتقله بالمعنى):

لازم هذا القول أن بعض آيات القرآن لا يُعلم تفسيرها والمراد من مدلولها عامة الأفهام، وهذا مخالف لصريح منطوق القرآن بأنه أنزل لتناله الأفهام، وليس هناك ملازمة بسبب اشتمال كلٍّ من التفسير والتأويل على معنى الرجوع، بأن يكون لهما معنىً مترادفاً كما أن الرئيس مرجع للمرؤوس وليس بتأويل له.

أما القول الثاني: فإن هناك آيات ظاهرها يوجب الفتنة لمخالفته المحكمات فيراد منها معنىً آخر.

---

(١) سورة الفجر، الآية: ١٤.

(٢) الطباطبائي محمد حسين: تفسير الميزان، ط٢، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٧٤م، ج٢، ص ص ص ٤٤-٤٥ -٤٦.

فإن كان التأويل هو إرادة المعنى المخالف للظاهر فيلزم منه أن الذين يريدون الفتنة يطلبون ظاهره وليس باطنه وهو خلاف الآية ﴿ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾(١). ففي القرآن اختلاف بين الآيات لا يرتفع إلا بصرف بعضها عن ظواهرها إلى معان لا يفهمها عامة الأفهام، وهذا يبطل الاحتجاج الذي في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾(٢)، إذ لو كان ارتفاع اختلاف آية مع آية بأن يقال: إنه أُريد إحداهما أو بهما معاً غير ما يدل عليه الظاهر بل معنى تأويلي باصطلاحهم لا يعلمه إلا الله سبحانه مثلاً، لم تنجح حجة الآية، فبالتالي القرآن معرض لعامّة الأفهام، ومسرح للبحث والتأمل والتدبر، وليس فيه آية أريد بها معنى يخالف ظاهر الكلام العربي، ولا أن فيه أحجية وتعمية.

أما القول الرابع: بأن القرآن له معانٍ مترتبة بعضها فوق بعض فهذا مما لا ينكر، إلا أنها كلها مداليل لفظية تختلف بحسب ذكاء السامع وبلادته، هذا لا يلائم قوله تعالى في وصف التأويل: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾(٣)، إن المعارف العالية والمسائل الدقيقة لا تختلف فيها الأذهان من حيث التقوى وطهارة النفس، بل من حيث الحِدَّةُ وعدمها - وإن كانت التقوى وطهارة النفس معينين في فهم المعارف الطاهرة الإلهية - لكن ذلك ليس على نحو الدوران والعلية كما هو ظاهر قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾.

أما القول الخامس: وهو قول ينسب إلى ابن تيمية، ويوافقه الطباطبائي على كون التأويل يشمل المحكم والمتشابه، وأن التأويل ليس من سنخ المدلول اللفظي، بل هو أمر خارجي يبتني عليه الكلام، واختلف معه في عدّ كل أمر خارجي مرتبط بمضمون الكلام - حتى مصاديق الأخبار الحاكية عن

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧.
(٢) سورة النساء، الآية: ٨٢.
(٣) سورة آل عمران، الآية: ٧.

الحوادث الماضية والمستقبلة - تأويلاً للكلام، وفي حصر المتشابه الذي لا يعلم تأويله في آيات الصفات وآيات القيامة.

ثم يستنتج المؤلف بعد عرضه وردّه على هذه الآراء ما يرتئيه من معنى للتأويل بقوله:

«إذا عرفت مما مر علمت: أن الحق في تفسير التأويل أنه الحقيقة الواقعة التي تستند اليها البيانات القرآنية من حكم، أو موعظة، أو حكمة، وأنه موجود لجميع الآيات القرآنية، محكمها ومتشابهها، وأنه ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ بل هي من الأمور العينية المتعالية من أن يحيط بها شبكات الألفاظ، وإنما قيدها الله سبحانه بقيد الألفاظ لتقريبها من أذهاننا بعض التقريب؛ فهي كالأمثال تضرب ليقرب بها المقصد، وتوضيحٌ بحسب ما يناسب فهم السامع كما قال تعالى: ﴿وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٣ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ ۝٤﴾[1] [2].

فاختار بذلك معنىً أقرب للتصور المثالي، فتلك المعاني هي حقائق معنوية علاقتها بالقرآن كعلاقة الروح بالجسد، وليس هو من قبيل الألفاظ

---

(١) الطباطبائي محمد حسين: تفسير الميزان، ط٢، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٧٤م، ج٣ ص٤٩.

(٢) سورة الزخرف، الآيات: ٢-٤.

المفرقة والمقطعة، ولا المعاني المدلول عليه بها، وبتقريب آخر: إن خلف هذا القرآن الذي نقرؤه قرآن آخر، وكتاب آخر، وهو معانٍ مجردة في أم الكتاب ذلك هو المقصود بالتأويل، يقول:

«ان وراء ما نقرؤه ونعقله من القرآن أمراً هو من القرآن بمنزلة الروح من الجسد والمتمثل من المثال - وهو الذي يسميه تعالى بالكتاب الحكيم - وهو الذي تعتمد وتتكي عليه معارف القرآن المنزل ومضامينه، وليس من سنخ الألفاظ المفرقة المقطعة ولا المعاني المدلول عليها بها، وهذا بعينه هو التاويل المذكور في الآيات المشتملة عليه لانطباق أوصافه ونعوته عليه. وبذلك يظهر حقيقة معنى التاويل ويظهر سبب امتناع التاويل عن أن تمسه الأفهام العادية والنفوس غير المطهَّرة»[1].

ونحن هنا إذ اكتفينا بما استعرضه من رد على كل المعاني الأخرى للتأويل، نجد أنفسنا ملزمين أن نتوقف قليلاً لاستيضاح ما اختاره من معنى للتأويل، ولعلنا نحتاج إلى حركة تأويلية أخرى لنكشف مراده.

فما هي تلك الحقيقة الغيبية التي يتكي عليها القرآن الذي نقرؤه؟

فإن كانت واضحة ويمكن فهمها فما هي؟

---

(1) الطباطبائي محمد حسين: تفسير الميزان، ط2، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1974م، ج2 ص 54.

وإن كانت مما لا تدركه إلا النفوس الطاهرة، فهو تفسير للغامض بشيء أكثر غموضاً وهو ممتنع؟

ونحن لا نعرف حقيقة يمكن أن يتكي عليها أي نص سوى القيم والحِكم التي تمثل الهدف الأساس من النص أو الكلام، فإن كانت هي، فكيف يحكم على أنها معانٍ مجردة لا تحيطها حتى شبكة الألفاظ ولا تدركها العقول؟ والقرآن صريح في إنزال هذه الحِكم قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوْحَىٰٓ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلْحِكْمَةِ﴾.

ومن ثم، ما هي الحكمة المرجوة من إرجاع معنى التأويل إلى أم الكتاب في البيت المعمور؟ فكأنما يقول إنّ الهدف الأساسي من القرآن ليس هو في ذاته، وإنما هو وسيلة يعرج بها الإنسان إلى الكتاب الأساسي، وهو الحقيقة المعنوية المجردة في أم الكتاب، فلا يكون القرآن إلا تجلياً مادياً لتلك الحقيقة، وهو المقصود بالتأويل.

فإذا كان الهدف من القرآن هو تلك الحقيقة، وإن هذه الحقيقة لا يدركها إلا الله أو الله والراسخين في العلم من الرسول وأهل بيته عليهم السلام، فيكون بذلك القرآن رسالة خاصة لنماذج تُعَدُّ على أصابع الأيدي، وهو خلاف الحكمة، وخلاف شمولية الخطاب القرآني لجميع الناس. ولا يمكن القول أن معرفة الأمة تتحقق عن طريقهم لأنها تجربة ذاتية معنوية، وليست موضوعية يمكن وصفها، وإلا اكتفينا بوصف القرآن لها واعتبرناها حقيقة للجميع، كما إننا لا نجد في ما جاء عنهم عليهم السلام، تأويلاً لكل الكتاب، مما يعني حرمان هذه الأمة عن كل المعارف التي تتعلق بتأويل القرآن، وهو خلاف حكمة القرآن، الذي يقتضي التزكية والتعليم لكل الناس قال تعالى: ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾(1).

---

(1) سورة آل عمران، الآية: ١٦٤.

يقول الشيخ المحقق محمد هادي معرفت في مناقشة رأي الطباطبائي:

«غير أن وقفة فاحصة عند كلام هذا المحقق العلامة، تجعلنا نتردد في التوافق معه، إنه - رحمه الله - لو كان اقتصر على ما لخّصه أخيراً، من جعل ملاكات الأحكام والمصالح والغايات الملحوظة في التشريعات والتكاليف تأويلاً، أي أصلاً لها ومرجعها الأساسي لكل ذلك المذكور، لأمكننا موافقته.

لكنه توسّع في ذلك، وفرض من تأويل آي القرآن كلها أمراً بسيطاً ذا إحكام رصين، ليس فيه شيء من هذه التجزئة والتفصيل الموجود في القرآن الحاضر الذي يتداوله المسلمون منذ أول يومهم إلى ما لا نهاية، فإن ذلك عار عن كونه آية آية وسورة سورة، وجوداً واحداً بسيطاً صرفاً، مستقراً في محل أرفع، ﴿فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ۝٧٩﴾[1].

وفرض من القرآن ذا، وجودين: وجوداً ظاهراً يتشكل في ألفاظ وعبارات ذوات مفاهيم معروفة، وهو الذي يُتلى ويُقرأ ويُدرس، ويتداوله الناس حسبما ألفوه طوال عهد الإسلام.

ووجوداً آخر باطنياً، هو وجوده الحقيقي

(١) سورة الواقعة، الآيتان: ٧٨-٧٩.

الأصيل، المترفع عن أن تناله العقول والأحلام، فضلاً عن الأوهام، وذلك الوجود الحقيقي الرفيع هو تأويل القرآن، أي أصله ومرجعه الأصيل»[1].

ويقول:

«.. قد وصف بكونه ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾[2] ومعلوم أن الهداية والبينات، انما هي بهذا الكتاب الذي يتداولونه، لا بكتاب مكنون عند الله محفوظ لديه في مكان عليٍّ لا تناله الأيدي والأبصار. كما أن الذي يبتغيه أهل الزيغ لأجل الفساد في الأرض، هو تفسير الآيات على غير وجهها، لا وجوداً آخر للقرآن، هو في أعلى عليين. نقوله - رحمه الله -: (وأنه موجود لجميع الآيات محكمها ومتشابهها، وأنه ليس من قبيل المفاهيم بل من الأمور العينية المتعالية من أن يحيط بها شبكة الألفاظ..) غير مفهوم لنا»[3].

---

(١) معرفت محمد هادي: التفسير والمفسرون، مصدر سابق، ج١ ص ٣٦.
(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.
(٣) معرفت محمد هادي: التفسير والمفسرون، مصدر سابق، ج١ ص ٣٩.

وفي الواقع إن هذه المقاربة الفلسفية لمفهوم التأويل، ترتكز على تصوّر عام للوجود في فلسفة الحكمة المتعالية، فالقول أن للقرآن وجوداً مجرداً عن لمادة بمثابة وجوده الحقيقي، لا يشذّ عن التصور العام لهذه الفلسفة لطبيعة كلِّ الموجودات، فالموجود عندهم لا يرجع إلى الماهية المحددة له؛ لأن لماهيات أمور عدمية اعتبارية، ولا تحقق بالحقيقة إلا للوجود بما هو، وهو خارج عن شبكة الأذهان، ولا تحيط به المفاهيم والألفاظ؛ وبالتالي كل ما هو موجود ومحسوس هو في حقيقته ظلال لحقيقة فوقية متعالية عن المادة. والكمال الإنساني - ضمن هذا المنظور - يكون بالعلم الذي يمثل مراتب في عالم الوجود، فالعلم هو كيف نفساني يتحقق بتجرد النفس عن لوازم المادة، فكل علم يُكسب الإنسان مرتبة وجودية جديدة، إلى أن يتخلص من لوازم المادة، وبهذا يصبح من الطبيعي أن لا يكون القرآن ومعارفه تلك الألفاظ والمفاهيم، وإنما حقيقة تقع خلف الحس تمثل الوجود الحقيقي للقرآن، وهو في هذه الحالة أشبه بالعقل المفارق الذي يفيض على عقل الإنسان الصور الجزئية والمفاهيم الكلية.

إن هذا التصور لا يناسب مشروع القراءات التأويلية المعاصرة، التي عملت على تجريد القرآن من كلِّ نسبة إطلاقية تخرجه عن إطاره الإنساني، كما رأينا أبا زيد في الفصل الثاني، كيف عمل على نفي أن يكون القرآن قديماً حتى لا يكون هناك مبررٌ يخرج القرآن من دائرة بعده التاريخي الثقافي الإنساني.



نموذج هرمنيوطيقي في ميزان النقد

في البدء يؤكد (أبو زيد) على أن التراث الإسلامي ضخّم التفسير على حساب التأويل، واعتبر ذلك محاولة لمصادرة لكل اتجاهات الفكر الديني المعارض، في قبال التفسيرات التي سخّرت الدين لخدمة السلطات الحاكمة، يقول في ذلك: «وإذا كان مصطلح (التأويل) في الفكر الديني الرسمي قد تحول الى مصطلح مكروه لحساب مصطلح التفسير، فإن وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة لكلّ اتجاهات الفكر الديني المعارضة سواءً على مستوى التراث أم على مستوى الجدل الراهن في الثقافة.

إن وصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر تأويلي يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة ﴿ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ﴾[1]. ويتجاوب مثل هذا التصنيف تجاوباً تاماً مع الخطاب السياسي

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧.

المباشر الذي يَصِم كل تحركات المعارضة أو الاحتجاج السياسي ضد قرارات السلطة التنفيذية بأنها تحركات تستهدف إثارة الفتنة، وفي مقابل ذلك يكون وصف تأويلات هذا الفكر الرسمي (**تفسير**) وصفاً يستهدف إضفاء صفة موضوعية و(**الصدق**) المطلق على هذه التأويلات(١).

وبذلك يعتقد (أبو زيد) أن المفارقة في التصور الإسلامي، ناتجة عن التنازع بين البنية السلطوية، التي اعتمدت التفسير لتقديم تصور واحد للنص، وبين النزعة العقلية المنفتحة، التي ترى من خلال التأويل اشتمال النص الواحد على تصورات متعددة، وهو يشير بذلك إلى أن الفكر الديني لا يصل إلى قمّة المعطى الثقافي والفكري، إلا إذا تحول النص إلى حقل للعمل العقلي دون أي قيد سلطوي، وبخاصة سلطة التراث، مؤسساً بذلك للتأويل، باعتباره المدخل الوحيد للعمل العقلي الحر في النص.

ومن هنا نجده يعرّف التأويل:

بأنه حركة ذهنية لا تخضع لوسائط خارجية، وإنما انتقال من الذات للموضوع بشكل مباشر، وهو خلاف التفسير الذي لا يتحقق قوامه إلا بالتوسط.

يقول:

«لاحظنا في التفرقة اللغوية بين «التفسير» و«التأويل» أن ثمة فارقاً هاماً بينهما يتمثل في أن عملية «التفسير» تحتاج دائماً الى «التفسرة» وهي الوسيط الذي ينظر فيه المفسِّر فيَصِلُ الى اكتشاف ما يريد، في حين أن «التأويل» عملية لا تحتاج دائماً هذا الوسيط، بل تعتمد أحياناً

(١) (أبو زيد): مفهوم النص، مصدر سابق، ص ٢١٩.

على حركة الذهن في اكتشاف «أصل» الظاهرة، أو في تتبع «عاقبتها». وبكلمات أخرى يمكن أن يقوم «التأويل» على نوع من العلاقة المباشرة بين «الذات» و«الموضوع»، في حين أن هذه العلاقة في عملية «التفسير» لا تكون علاقة مباشرة، بل تكون من خلال وسيط قد يكون نصاً لغوياً، وقد يكون شيئاً دالاً، وفي كلتا الحالتين لا بد من وسيط يمثل «علامة» من خلالها تتم عملية فهم الموضوع من جانب الذات»[1].

هذا التفريق بين الوسيط واللاوسيط، يمكن أن يُفهم إذا جعلنا التأويل هو الخطوة الثانية بعد التفسير، بمعنى أن كل مؤوّل لابد أن يكون مفسّراً، وليس العكس، وإلا اعتبرت هذه الحركة الذهنية والقفز إلى المغزى حركة غير مؤسسة علمياً، وبالتالي يصبح المعنى الأولي الذي يكشفه التفسير وسيطاً حتمياً للتأويل، كما أن اللغة وسيط حتمي للتفسير، ولذا لا نرى وجهاً لهذا التفريق إلا من جهة أن التأويل هو ساحة العقل التي يعبر بها إلى المغزى.

ومن هنا يمكننا أن نتفق معه على أن التأويل هي حركة من الظاهر إلى الباطن، وهو أصل المدّعى، ولكن أي باطن وبأي آلية؟ وهل هناك حدود لا ينبغي تجاوزها؟

وماذا يعني العمل العقلي الحر في النص؟

---

(١) (أبو زيد): مفهوم النص، مصدر سابق، ص ٢٣٢.

هل هو إلزام النص بسلطة العقل ومقتضى المرحلة؟

أم كما بيّنا هو تفعيل العقل ببصائر الوحي؟

وهكذا ترجعنا هذه الأسئلة إلى نقطة الانطلاق والمربع الأول، ولم نفهم معنى للتأويل عنده إلا في إطار هجومه الكاسح على سلطة التراث والمطالبة بإعطاء هامش أكبر لحرية العقل. وتبقى هذه الدعوى من غير جدوى إذا لم نرتكز على توضيح المنهجية والآلية، ولا يمكن أن نعتبر قوله:

«ان التأويل الذي لا يعتمد على التفسير هو التأويل المرفوض والمكروه، فالاستنباط لا يعتمد على مجرد التخمين ولا على اخضاع النص لأهواء المفسِّر وأيديولوجيته مهما كانت النوايا حسنة، وانما لا بد أن يستند الاستنباط الى حقائق النص من جهة، والى معطياته اللغوية من جهة أخرى. ثم لا بأس بعد ذلك من الانتقال من الدلالة الى المغزى دون الوثوب مباشرة الى «مغزى» يتعارض مع دلالة النص»[(1)].

لا نعتبر ذلك حلاً للمشكلة المتوقعة من أدلجة النصوص؛ لأن الاستناد على حقائق النصوص هو أوّل الكلام، فكل الوجوه تحتمل أن تكون حقائق للنصوص، كما أن معطيات اللغة لم تمنع من الاختلاف في التفسير، فما بال التأويل، هذا مضافاً إلى أن التصور المعرفي الذي ينطلق منه (أبو زيد) لا

(١) (أبو زيد): مفهوم النص، مصدر سابق، ص ٢٣٥.

يعترف بحقائق توصف بكونها ثابتة يحتفظ بها النص، وبالتالي القول: **(الاستناد على حقائق النص)** فيه إيهام إلى كونه معترف بوجود حقائق خاصة يحتفظ بها النص، وهو غير صحيح كما تقدمت الإشارة إليه في الفصل الثاني، وإذا نظرنا إلى بعض تأويلاته لبعض النصوص، نجد أنها ليست انتقالاً من حقائق النص إلى مغزى النص، وإنما انتقال من الواقع الزماني والمكاني، ومن ثم فَرْضُهُ على النص، كموضوع الحجاب، وميراث المرأة وغيرها، وهذه الدراسة لا تحمل عرضاً للأفكار والنتائج، وإنما تهتم بالمناهج والسبل المعرفية للقراءة التأويلية، كل ذلك يُنبي عن أزمة منهجية حادة حول آليات التأويل.





التأويل في دلالة النص الديني

لا بد أولاً أن نؤكد على الحدود الفاصلة بين التفسير والتأويل، ومن ثم رسم دوائر خاصة تتكامل بها الرؤية في حقل التفكر الإسلامي.

وهنا نشير إلى ملاحظة، وهي أن التأويل الذي أُهمل في الفهم القرآني أو استبعد عند بعضهم قد تكرر في القرآن سبع عشرة مرة، في حين أن كلمة تفسير لم ترد سوى مرة واحدة، مما قد يفهم منه تجذيراً لهذا المصطلح في نفسية هذه الأمة، أو إشارة لما يمكن أن يحمله من دلالات جديرة بالوقوف والتأمل فيها، كما لا بد أن نفهم التأويل ضمن الإطار الذي وصف فيه القرآن نفسه بمعنى أنه كتاب حكمة وبصائر فلا يتجاوز التأويل هذا الوصف، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوۡحَىٰٓ إِلَيۡكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلۡحِكۡمَةِۗ﴾(١) وقال: ﴿قَالَ قَدۡ جِئۡتُكُم بِٱلۡحِكۡمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُم بَعۡضَ ٱلَّذِي تَخۡتَلِفُونَ فِيهِۖ﴾(٢). وتارة يسمي هذه القيم البصائر، لأننا نبصر بها الواقع، قال تعالى: ﴿قَدۡ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَنۡ أَبۡصَرَ فَلِنَفۡسِهِۦۖ﴾(٣). وقال: ﴿هَٰذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمۡ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّقَوۡمٖ

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٩.
(٢) سورة الزخرف، الآية: ٦٣
(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٠٤.

﴿يُؤْمِنُونَ﴾(١). وقـــال: ﴿بَصَآئِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾(٢)، فالتأويل الذي لا يوصلنا إلى تلك البصائر والحِكم هو في الواقع يبتعد بنا عن القرآن وطبيعة معارفِهِ.

إذا رصدنا كلمة التأويل في الآيات والروايات، يمكننا أن نفهم أن للتأويل معنيين:

المعنى الأول: يمثل حركة من الظاهر إلى الباطن.

والمعنى الثاني: من الباطن إلى الواقع وضبط المتغير. وكلاهما يشكلان حقيقة واحدة وهي فهم النص وتطبيقه، وبالتالي نعتقد أن التأويل هو الطريق الرابط بين ظاهر الحدث والبنية المحركة لهذا الحدث، فكل حركة على مستوى الظواهر الكونية، أو السلوك الإنساني، تتحرك وفق بنية تحتية تكون بمثابة المحرك للظواهر، فالظاهرة الكونية تتحرك وفق سنن الله في الطبيعة، كما أن السلوك الإنساني على مستوى الإرادة والاختيار، يتحرك وفقاً للغايات، والأهداف، والغرائز، والقيم.

وكذا النص يحمل بنية تحتية تمثل الحكمة الباعثة لتشكل النص، فالباطن المقصود بالتأويل هو بمعنى السنة أو الأصل أو الحكمة التي يرجع إليها الظاهر، وليس مطلق الباطن.

وإذا رجعنا للبنية اللغوية لكلمة **(تأويل)** نجدها مأخوذة من (**الأول**) وهو الرجوع والعودة إلى الأصل. ومن هنا (**أوّل**) الشيء رجع إلى أسبابِهِ وعللِهِ الحقيقية.

وهذا التصور اللغوي قريب من الدلالة التي حملتها النصوص، ولكن بعد إضافة البعد المعرفي لمفهوم التأويل بوصفه الطريق الكاشف عن معارف القرآن وبصائره.

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٢٠٣.
(٢) سورة القصص، الآية: ٤٣.

ونحن هنا نستعرض دلالة التأويل في الروايات أولاً، ومن ثم دلالة النص القرآني.

الروايات التي جاءت في هذا الصدد يمكننا تقسيمها كالآتي:

١ - روايات تبين أن للقرآن ظهراً وبطناً.

جاء في الكافي عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث طويل يصف فيه القرآن **(وله ظهر وبطن فظاهره حكم وباطنه علم)**[1] تبين هذه الرواية بأن علوم القرآن ومعارفه هي مستبطنة في النصوص؛ لأن الظاهر هو الحكم وأما العلوم هي ما يحتويه باطن النص.

٢ - روايات تبين أن بطن القرآن هو التأويل.

فقد جاء في تفسير العياشي: عن الفضيل بن يسار، قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية **(ما في القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن)**[2] ماذا يعني بظهر وبطن؟ قال: (ظهره تنزيل وبطنه تأويل..) فهذه الرواية تؤكد أن عملية التأويل هي التحرك نحو الداخل لاكتشاف بطن القرآن.

٣ - روايات تبين أن التأويل هو معرفة السنن.

ففي تكملة الرواية السابقة يقول الإمام: **(ظهره تنزيل وبطنه تأويل منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعد، يجري كما تجري الشمس والقمر)**[3] فتؤكد هذه الرواية على أن شمولية القرآن واستمراريته تتحقق وفق عملية التأويل، فهي التي تجعل النص يحتمل خاصية الجريان والانطباق، لأن التأويل يكون كاشفاً عن السنن الواحدة.

٤ - روايات تبيّن أن هذه البطن التي لا تدرك إلا بالتأويل هي الحِكم

---

١) الكليني محمد بن يعقوب: الكافي، ج٢، ص٥٩٨، كتاب فضل القرآن.
٢) العياشي محمد بن يعقوب: تفسير العياشي، ج١، ص١١.
٣) المجلسي: بحار الأنوار، ج٢٣، ص١٩٧، ب١٠، ح٢٧.

والقيم التي ترتكز عليها الأحكام فهي الوحيدة التي تعطي النص خاصية الجريان والانطباق، فلا يمكن تصور اتساع الأحكام الجزئية إلى أكثر من مصاديقها المشخصة بها.

جاء في المعاني عن حمران بن أعين قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن ظهر القرآن وبطنه فقال: **ظهره الذين نزل فيهم القرآن، وبطنه الذين عملوا بأعمالهم يجري فيهم ما نزل في أولئك**)[1] فعالجت هذه الرواية قضية عدم حصر النص بزمان نزول الوحي أو أي زمان آخر، وجعلت للنص خاصية أن يكون مستوعباً بها كل زمان ومكان، وبالتالي يكون التأويل هو الآلية التي تعطي النص استمراريته، باكتشاف العلة والحكمة التي تكون قاسماً مشتركاً لكل الأزمان، وبالتالي نكون قد خلصنا إلى أن التأويل هو حركة إلى باطن النص، وأن الباطن هو العلة والسبب الموجب للظاهر. وإذا نظرنا بهذه البصيرة التي كشفتها لنا الروايات إلى آيات القرآن التي اشتملت على كلمة التأويل أمكننا تأكيد هذا المعنى.

وقد راعينا في تقسيم الآيات ترتيب الروايات نفسه، والتي تتحدث على أن بطن القرآن هو العلم، وهذا العلم هو التأويل، وهذا التأويل هو الذي يعطي للنص استمراريته، والتي سببها كشف التأويل للسنن والحِكم التي تحرك الظاهر.

أولاً: الآيات الدالة على أن التأويل طريق العلم والحكمة:

١ – قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٣٨) بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ (٣٩)﴾[2].

---

(١) المجلسي: بحار الأنوار، ج٨٩، ص٨٣، ب٨، ح١٤.
(٢) سورة يونس، الآيتان: ٣٨-٣٩.

ؤكد هذه الآية على ما وصلنا إليه: أن التأويل هو طريق العلم والحِكمة، الفرق بينه وبين التفسير: أن التفسير هو معرفة الحُكم، والتأويل هو معرفة لحِكمة، فإذا نظرنا لهذه الآية من خلال **(أن باطن القرآن هو العلم)**، وأن هذا لعلم لا يتحصل إلا عن طريق التأويل، تكون النتيجة الطبيعية أن علم القرآن هن بتأويله، وهذا هو منطوق الآية، ولذلك نجد أن الآية ارتكزت في تبيين ستحالة الإتيان بمثله على دليل منطقي، وهو أن القرآن ليس تركيباً مجرداً لألفاظ، وإنما صرح علمي يعبر عنه بالألفاظ، وبالتالي لا يمكن الإتيان بمثله ن غير الإحاطة بعلمه، فكأنما يقول: (كيف تأتون بمثله وأنتم لم تحيطوا علمه) فالذي لا يعرف قوانين العمارة لا يمكنه بناء عمارة، والذي لا يعرف وانين الكتابة لا يمكنه الكتابة، ولذا نجد القرآن علّق استحالة الإتيان بمثله الإحاطة بعلمه. والمعنى الآخر الذي تثبته الآية هو أن التأويل طريق معرفة لك العلم، فقد علّقت الآية معرفة العلم بالكتاب على التأويل فكأنما يقول: لا يمكن الإتيان بمثله وكيف يأتون بمثله ولم يحيطوا بعلمه وكيف يحيطون علمه ولم يأتيهم تأويله) ولذا جاء النص القرآني ﴿بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ وِيلُهُ﴾، وبالتالي إيتاء التأويل هو إيتاء للعلم.

٢ - قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ ؤْمِنُونَ (٥٢) هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ (٥٣)﴾[1].

إن التدبر في هذه الآية يبين أن السياق القرآني، وهذه الظواهر من ألفاظ، قائمة على قاعدة وبنية تحتية، وهي العلم **(فصلناه على علم)** لتقريب هذا المعنى نقول: إن الكلام القائم على هدف وحكمة، يدور على صول تعتبر قاعدة لذلك الكلام، فإذا أراد إنسان أن يكتب مقالاً عن العدالة لاجتماعية مثلاً، نجد أن الكاتب ينطلق من قيم، يحاول تكريسها في هذا مقال تعتبر هي الأساس الذي يستوعب كلّ تفاصيل المقال.

---

[1]) سورة الأعراف، الآيتان: ٥٢-٥٣.

وكذا القرآن مبني على علم وهذا العلم يتصف بكونه هدى ورحمة، فإذاً: هدى الناس ورحمتهم باتباع العلم الذي ارتكز عليه النص، ثم تبين الآية الأخرى أن هذا العلم لا يؤتى إلا بتأويله يقول تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾[1]، فتكون بذلك هذه الآية دعوة إلى النظر في تأويله، وهي طريق إلى التصديق بدعوة الرسول ﷺ وكونها حقاً.

ثانياً: آيات تبيّن أن التأويل هو معرفة السبب والحكمة:

١ - قال تعالى في سورة يوسف ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ﴾[2]. فرؤية أحد عشر كوكباً، والشمس، والقمر، ساجدين يمثل ذلك الظاهر الذي يبتنى عليه باطن خفي، ولا يتحقق ذلك إلا بالتأويل، فعندما تراءت له الحقيقة التي تمثل حقيقة تلك الرؤية، من سجود أبويه وإخوته، قال تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّوا۟ لَهُۥ سُجَّدًا ۖ وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾[3]، نجد أن يوسف مباشرة اعتبر ذلك هو تأويل الرؤية فقال: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ﴾.

٢ - وقصة موسى مع الخضر، تكشف هذا المعنى للتأويل، فعندما وجد موسى مجموعة من الأفعال تتحرك في اتجاه مخالف لضوابط الظاهر، ولم يتعرف حينها على حقيقة السبب الموجب لتلك الأحداث، والحكمة من ورائها، ما كان أمامه إلا الاعتراض ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا﴾[4]، أي كيف تصبر على ما لم تعرف حِكمته.

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٥٣.
(٢) سورة يوسف، الآية: ٤.
(٣) سورة يوسف، الآية: ١٠٠.
(٤) سورة الكهف، الآية: ٦٨.

فإذا أجرينا مقابلة بين الموقفين نجد أن كلًّا منها ينطلق من بنيته الخاصة، والجامع المشترك بينهما هو التأويل.

قال تعالى: ﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِى ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَا﴾ قَالَ (موسى بحسب ظاهر الأمر) أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا إِمْرًا﴾[1]، قال الخضر بحسب السبب الباطن والحكمة ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾[2]. مبيناً بذلك العلة الباطنية.

﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا لَقِيَا غُلَٰمًا فَقَتَلَهُۥ قَالَ (موسى) أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا﴾[3]، قال الخضر: ﴿وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا﴾[4] ﴿فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا﴾[5].

﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهْلَ قَرْيَةٍ ٱسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا فَأَبَوْا۟ أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ قَالَ (موسى) لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾[6]، قال الخضر: ﴿وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُۥ (ثم يبين أن كل ذلك كان بحكم الباطن الذي ينكشف بالتأويل) عَنْ أَمْرِى ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾[7]. وهو قول الخضر، ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾[8].

---

١) سورة الكهف، الآية: ٧١.
٢) سورة الكهف، الآية: ٧٩.
٣) سورة الكهف، الآية: ٧٤.
٤) سورة الكهف، الآية: ٨٠
٥) سورة الكهف، الآية: ٨١.
٦) سورة الكهف، الآية: ٧٧.
٧) سورة الكهف، الآية: ٨٢.
٨) سورة الكهف، الآية: ٧٨.

ثالثاً: التأويل واستمرارية الأحكام:

وتارة نجد أن الآية القرآنية بظاهرها قد لامست السنة والبنية التي قام عليها الظاهر، وفي مثل هذه الحال نجد القرآن يؤكد أن هذا هو تأويل الظاهر، يقول تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾[1]، فعندما ننظر إلى هذا المقطع نجد أن الآية لا تؤسس لعمل الموازين بما هي هي، وإنما تؤسس لموضوع العدالة الاقتصادية، وهو البنية والعلة لوجوب الوزن (المستقيم) وعدم إجحاف حقوق الناس، نجد أن الله يقول: ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ تأكيداً لهذا المعنى، فقد تحدثت الآية في المقطع الأول عن الظاهر الذي يمثل تجسيد مرحلي للسنة وهو ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ﴾ ومن ثم بقليل من الالتفات يمكن كشف القاعدة التي ارتكزت عليها الآية وهي (**العدالة الاقتصادية**) ويمكن التقاط تلك الإشارة من كلمة (**مستقيم**) التي تحمل في معانيها العدالة، فاستقامة الشيء لا تكون إلا بالعدالة (**ما وضع العدل في شيء إلا زانه وما وضع الجور في شيء إلا شانه**) وبهذه الطريقة يمكن أن نعطي النص استمراريته وتجدده، لأن العدالة الاقتصادية هي القانون والسنة التي يمكن أن تستوعب كل المتغيرات، فإذا تغيرت موازين التبادل التجاري، ولم يكن فيها نوع من الكيل أو الميزان، كما هو موجود في بعض أنواع التجارة اليوم، فإن الآية تكون حيّة وفعالة، لأن العدالة الاقتصادية هي الحاكمة.

رابعاً: التأويل واستباق الحدث:

كذلك يمكن أن يأخذ التأويل بُعداً آخر لا ينحصر في إيجاد تفسير علمي للظاهر، وإنما يمكن أن يتجاوز ذلك بالكشف عن الحادثة قبل حدوثها.

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٥.

وتقريب فهم هذا الفرض بأن معرفة السنة وهي السبب الموجد للظاهر، هو في حقيقة الأمر معرفةٌ للظاهرة أثناء حدوثها وقبل حدوثها، وذلك من باب معرفة السبب طريق إلى معرفة المسبب، ومعرفة العلة طريق إلى معرفة المعلول، ونلحظ ذلك في قول يوسف لصاحبي السجن: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا﴾(١)، والتأويل هنا الأخبار بأمر قبل حدوثه.

خامساً: التأويل هو أم الكتاب:

قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾(٢). فهذه الآية تكشف أن حركة التأويل في النص تجري على نوعين من النصوص: نوع جائز وهو المحكم، ونوع آخر وضعت له شروط، أما النوع الأول هو الآيات المحكمات، والنوع الثاني هو المتشابه، وهذا خلاف ما ذهب إليه بعض الباحثين، بأن التأويل أمر خاص بالمتشابه، فإذا عرّفنا التأويل بالعبور إلى باطن النص لمعرفة الحِكم والسُّنن، فإنه لا يختص حينها بالمتشابه، لأن كل آيات الكتاب مشتملةٌ على سنن وحِكم، وليس هنالك فرق سوى أن المتشابه يصعب اختراق ظاهره لمعرفة باطنه.

وإذا تأملنا في كون المحكَم هو أمّ الكتاب، يمكننا استنتاج أن التأويل هو معرفة خريطة السنن التي قامَ عليها الظاهر القرآني، فإن السّنن المكتشفة بالتأويل من الآيات المحكمة تمثل أصول القيم التي تدور حولها بقية الظواهر

---

(١) سورة يوسف، الآية: ٣٧.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ٧.

في الآيات المتشابهة؛ فإن **(السنن والحِكم والقيم)** تترتب تراتباً هرمياً ضمن قانون تفاضل القيم، أو قانون الأصل والفرع التابع له، أو المهم والأهم. ومن هنا يمكننا أن نعتبر أن قيم الآيات، وسننها المحكمة، هي بمثابة الأصول، والبنية الأساسية لهيكلية الهرم القيمي، وبالتالي هي قاعدة الصرح القرآني وأم بنائه، فإن كانت الأم هي العمود الذي تقوم عليه خيمة الأسرة، فإن هذه السنن المحكمة هي أمّ الكتاب.

ولو حاولنا أن نجد مثالاً لتشبيه هذه الحالة، يمكننا ضرب مثل (بالدستور) الذي هو بمثابة القيم الأساسية التي يهدف إلى تحقيقها القانون، ومن ثم تأتي مجموعة من التشريعات، والتفصيلات، التي تمثل قيماً مرحلية فرعية مشتقة من القيم الدستورية، ومن هنا يصح لنا أن نصف القيم الدستورية بأنها **(أم القانون)**، لأنها المرجع الذي يؤول إليه تفسير التشريع، فإذا حدث اختلاف في فهم بعض التشريعات الجزئية بين احتمالين أو أكثر، فالمرجع حينها قيم الدستور، التي تعتبر محكمات القانون، فالذي يحاول أن يحمل النص القانوني إلى معنى بعيد، لهوى في نفسه، أو زيغ في قلبه، يعتبر ذلك نوعاً من أنواع التلاعب على القانون، ويجب رده إلى المعنى الذي يتماشى مع القيم الدستورية، ومن هنا نفهم أنّ النهي عن العمل بالآيات المتشابهة وفقاً لفهمنا لمعنى التأويل، ليس نهياً مطلقاً، وإنما هو نهي ناظر للاحتمال الآخر، وهو الفهم دون الاحتكام للمحكم، وذلك لزيغ في القلب، أو ابتغاء للفتنة، وبالتالي في حالة الاختلاف في معنى المتشابه، فإن المرجع هو المحْكم.

وهذا هو صريح روايات أهل البيت عليهم السلام جاء في تفسير العياشي سئل أبو عبد الله عليه السلام عن المحكم والمتشابه قال: **المحكم ما يعمل به والمتشابه ما اشتبه على جاهله**[1].

---

(١) العياشي محمد بن مسعود: تفسير العياشي، ج١ ص١٠.

وبذلك يعطي الإمام مفهوم النسبية في الآيات المتشابهة، فما يكون متشابهاً لديك يكون محكماً عند آخر، فهي تختلف باختلاف مراتب الأفهام.

وفي العيون عن الرضا عليه السلام: **(من رد متشابه القرآن إلى محكمه هدي إلى صراط مستقيم)**(١) وبالتالي من أهم شروط الاستنباط هي ضبط المحكم، والرجوع إليه في حالة الاختلاف.

وبذلك نخلص إلى أن التأويل ضروري لتفعيل النص، في كل زمان لأنه؛ الطريق الموصل إلى (قيم) النص (وحِكم) الأحكام، وهي المساحة التي يتحرك فيها العقل الإنساني، وحينها يتكامل العقل والنص في رؤية واحدة تؤسس للخطاب الإسلامي في كلِّ مراحله. وبهذه الإشارة - التي ينقصها التأصيل في موضوع القيم وربطه بالحركة المعرفية لعلوم القرآن(٢)، الذي لا

---

(١) الصدوق: عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج١، ص٢٩١.

(٢) نقطة بداية التفكير القيمي في المعرفة الإسلامية، هي البحث عن أم القيم، أو قيمة القيم، لتمثل لنا قمة الهرم الذي تنساب منه بقية القيم، وهي النقطة التي بدأت منها كثير من المدارس الأخلاقية التي بحثت عن جوهر الأخلاق، فنجده عند المسيحية الحب، وعند الزرادشتية المسؤولية، والكونفوشية البرّ بالآباء، والطاوية التبسيط، أما المذاهب الحديثة، فقال: (كانط) سيادة الغايات وأن تجعل إرادتك متفقة مع إرادات الآخرين، وتحافظ على كرامة البشر، وعند (كير كغارد) هي قلق داخلي وأصلها الإيمان= الخالص، و(توماس مور) التماثل الرياضي، و(هوبز) الاهتمام بالدوافع والمنفرات، و(ودي ميستر) تحديد القيمة حسب المردود، و(متشنيكوف) التضامن المنفعي، و(فرويد) إطلاق الحرية الجنسية وفك عقدها، و(نيتشه) الحيوية الفردية والحياة لمن غلب، و(هيوم) حساسية فيزيائية تصنعها التربية، و(راو) الفاعلية (تجربة ذاتية) و(برغسون) الاندفاع الذي يقاوم به الإنسان جبر المادية، و(سارتر) ممارسة الحرية الذاتية شريطة أن تكتمل بممارسة الآخرين لحرياتهم.

فكل مذهب من هذه المذاهب كان يختار مرتكزاً ليكون الأساس للبناء الأخلاقي والسلوكي، فالقيمة العليا وجوهر الأخلاق هو المحور الذي تدور حوله بقية القيم، مشكّلة في ما بينها منظومة قيمية متكاملة، تبنى على أساسها المواقف وتحدد على ضوئها الاتجاهات، وبغياب هذه القيمة أو فقدانها ينفرط عقد القيم وتضيع معها الأولويات، ومن هنا كان البحث عن أم القيم ضرورة تفرضها الطبيعة المنهجية، فلا يمكن الكلام عن نظام قيمي (إسلامي) من دون الإجابة على هذا=

تسمح به هذه الدراسة - نكون قدمنا ما نراه من مساهمة لحل أزمة الصراع الدائر بين التيارات الظاهرية التي لا تعترف إلا بمعيار الوحي، في قبال تيارات لا تعترف بمعيارية الوحي إلا في حدود ضيقة وتجعل للعقل المساحة الأوسع في التأسيس الفكري، كما هو حال القراءات الهرمنيوطيقية.

«وخلاصة فكرتنا عن التأويل في النص الإسلامي: أنه استثارة العقل، ليصل الى وعي الحقائق ومشاهدتها عن كثب، فهو محطة تزوّد للروح ومعراج التحلق للعقل، وإنما الراسخون في العلم، المسلمون للحق، والمؤمنون بالحق كله، هم أهل التأويل.

وأنه يضمن خلود النصّ القرآني الذي يعتمد لغة ثبات الإطار وحركة المحتوى. وأنه الجسر الموصل بين النص وبين الفهم؛ لأنه يسمح للأول أن يشارك في عملية الفهم»[1].

وبعد ذلك تبقى الخطوة الثانية المكملة لعملية التأويل وهي ربط هذه (الحِكم) أو القيم بالمتغيرات في الواقع، وهي المساحة التي تحافظ على مستوى من النسبية في المعرفة بحكم التغير المستمر، واختلاف ظروف تشخيص الموضوعات. وهو ما يحتاج أيضاً إلى دراسة منفصلة.

= السؤال: ما هي قيمة القيم التي يسعى الإسلام لتحقيقها؟ وهذا السؤال هو الذي يفتح الباب أمام دراسة خاصة تتعلق بموضوع القيم. وهو ما نسأل الله أن يوفقنا له في المستقبل القريب.

(١) المدرسي محمد تقي: التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده، ط١، إيران، انتشارات مدرسي١٤١٥،هـ، ج٣ ص٢٩.

خلاصة البحث



خلاصة

أهم ما توصلنا إليه من خلال الفصول التي تقدمت يمكن تلخيصه في عدة نقاط:

● إن المسار الهرمنيوطيقي الذي شكل حضوراً في الوسط الإسلامي هو الهرمنيوطيقا الفلسفية التي أوجدها هيدغر وغادامير، وبشكل خاص ما أسس له غادامير من إعطاء الأولوية للمؤوِّل على الذات الفاعلة، فأصبح الأفق الحاضر للمؤوِّل هو الأساس عند مشروع القراءات التأويلية في الوسط الإسلامي، ليؤسسوا بذلك معنىً للنص الديني ينسجم مع تجربة الواقع الراهن.

● واقع الخطاب الديني التقليدي شكل حافزاً لأصحاب القراءات التأويلية، بوصفه خطاباً إيديولوجياً كرس الجمود، والتخلف، والرجعية. وقد اعتبر هذا المشروع التأويلي أن العقدة المعرفية التي يعيشها الخطاب التقليدي هو في هيمنة التراث وعدم مواكبة الواقع، مما دفعهم لتأسيس فهم جديد للتراث بوصفه حركة متصلة بواقع الإنسان الثقافي، ولا يخرج النص الديني عن هذا الوصف لكونه المقصود بالتراث، وبالتالي يصبح القرآن نصاً تاريخياً ثقافياً مما يفتح الباب أمام أي عمل تأويلي له الحق في إيجاد دلالات جديدة للنص لم يكن محتفظاً بها سلفاً.

● بعد نقاش البعد الإبستمولوجي للقراءات التأويلية اتضح أنّ المشروع التأويلي لم يجد حلاًّ لجدلية التراث والحاضر إلا بالهروب من التراث والتنكر له. ومن هنا كان لا بد من السعي لإيجاد صيغة توافقية تمثل البعد المعرفي الذي ينسجم فيه التراث مع الحاضر. هذا ما دفعنا إلى التأسيس المنهجي لبعض الأبعاد الإبستمولوجية بديلاً منهجياً لما ارتكزت عليه القراءات التأويلية، فحددنا موقفنا من نسبية المعرفة وتاريخيتها، وعلاقة العقل بالقرآن والمعرفة عموماً، كما حددنا موقفنا من جدلية الذاتي والموضوعي كأساس معرفي لأي توجه، ومن ثم طبيعة المعرفة القرآنية ومدى انسجامها مع ما أسسنا عليه.

● وفي الفصل الرابع ارتكزنا على ما أسسناه للكشف عن مفهوم التأويل من النص القرآني، باستعراض مفردة التأويل التي تكررت في القرآن مراراً، لنخلص إلى أن التأويل هو الطريق الذي حدده النص للكشف عن علومه ومعارفه، فهو حركة تتجاوز الظاهر لتصل إلى باطن النص الذي يمثل (الحِكمة) أو (القيمة) بوصفها الأساس للأحكام الظاهرية، وهذه الحِكم تمثل (أمّ الكتاب) والمحكمات وبالتالي هي معارف القرآن الثابتة وأصول المعرفة التي لا يمكن أن تطرأ عليها النسبية. وبعد استخلاص هذه القيم يمكن أن تشكل فيما بينها شكلاً هرمياً يبدأ من (أم) القيم فيتدرج ليستوعب بقية القيم. وهذه القيم لا تتأثر بواقع الحركة الزمنية لأنها قيم مطلقة يمكنها استيعاب كل المتغيرات. أما الجانب النسبي لهذه المعرفة هو في ملاحقة هذه القيم للواقع المتغير والموضوعات المتبدلة، فالمشكلة التي أدت إلى جمود الخطاب التقليدي هو وقوفه عند تطبيقات زمنية، بوصفها من الثوابت مما جعل المعرفة الإسلامية معرفة تسير إلى الوراء بشكل دائم.

وقبل أن أُنهي هذا البحث لا بد أن اعترف بأنه لا يمثل إجابة نهائية عن التساؤلات التي طرحت، كما أنه فتح الباب أمام تساؤلات جديدة تمثل تحدياً أكاديمياً آخر.

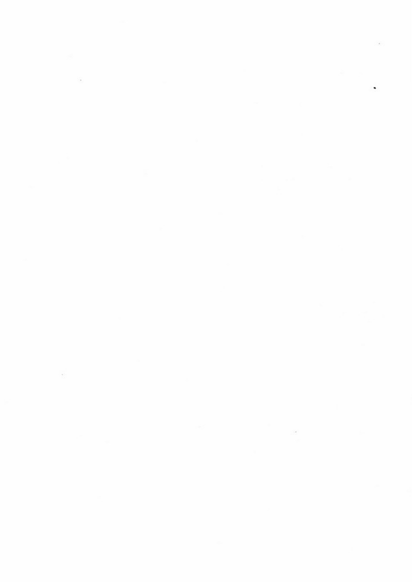
● فإذا كان مؤدى التأويل هو الكشف عن قيم الدين وثوابت النصوص، فلا بد من آلية يشترط فيها الضبط المنهجي لاستخلاص تلك القيم، فهل الآليات المعرفية المطروحة كافية أم هناك ضرورة للبحث عن آليات جديدة تنسجم مع طبيعة النص الديني؟.

● وبما أن القيم هي الثوابت التي تلاحق المتغيرات وهو الجزء الآخر من التأويل. فهل هناك علاقة منهجية للربط بين القيمة والموضوع المتغير أم أنها تقوم على الاعتباط والذوق الخاص؟ وهل رصد المتغير وتشخيصه من اهتمامات النص الديني أم هي جزء من الخبرة البشرية ولا علاقة لها بالنص؟

● النسبية المعترف بها والمقترحة في هذا البحث هي النسبية في معالجة المتغيرات. فهل هذا يعني أن المعرفة الدينية معرفة نسبية مطلقة أم تظل في دائرة المطلق النسبي؟ وهل يمكن أن تكون هناك معالجة أكاديمية تخلق حالة من الانسجام بين مساري المعرفة الثابت منها والمتغير بحيث لا تتحرك المتغيرات في شكل عشوائي تضيع معه الحقيقة؟

وغيرها من التساؤلات التي نسأل الله أن يوفقنا لبحثها في دراسة أكاديمية أخرى.





مصادر البحث





قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أبو زيد نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط ٢، المركز الثقافي العربي بيروت لبنان، ت ١٩٩٢م.
- أبو زيد نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط ٤، بيروت لبنان، المركز الثقافي العربي المغرب، ٢٠٠٠م.
- أبو زيد نصر حامد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط ٤، بيروت لبنان، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م.
- أبو زيد نصر حامد: نقد الخطاب الديني، ط ١، القاهرة، سيناء للنشر، ١٩٩٢م.
- أحمد إبراهيم: إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، ط١، الدار العربية للعلوم بيروت لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر، ٢٠٠٦م.
- أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، ط ١، مركز الإنماء القومي بيروت لبنان، ١٩٨٧م.
- الاصفهاني، الميرزا مهدي: مصباح الهدى في أصول الفقه، مخطوط، المكتبة الرضوية مشهد إيران.
- جان غراندان: المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة: عمر مهيبل، ط ١، الدار العربية للعلوم بيروت لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر، ت ٢٠٠٧م.
- حرب علي: نقد النص، ط١، بيروت لبنان، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م.

- حنفي حسن: مجلة قضايا إسلامية معاصرة كتاب الاجتهاد الكلامي، ط ١، دار الهادي للطباعة والنشر بيروت لبنان.
- د. فؤاد زكريا. نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
- الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ط ٣، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٧م.
- السبحاني جعفر: نظرية المعرفة، ط١، بيروت، الدار الإسلامية.
- سروش عبد الكريم: القبض والبسط في الشريعة، ترجمة: د. دلال عباس، ط ١، دار الجديد منتدى الحوار العربي الإيراني بيروت لبنان، ت ٢٠٠٢.
- السكري عادل: نظرية المعرفة، ط ١، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٩.
- السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط الثانية، مطبعة أمير بيدار، منشورات الرضي.
- شبستري محمد مجتهد: مجلة قضايا إسلامية معاصرة كتاب الاجتهاد الكلامي.
- شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ط١، الدار العربية للعلوم بيروت لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر.
- الصدر رضا: الفلسفة العليا، ط ١، لبنان، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٦م.
- الصدوق: عيون أخبار الرضا عليه السلام، دار العالم للنشر (جان)، ١٣٧٨ هـ. ق.
- الطباطبائي محمد حسين: تفسير الميزان، ط٢، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٧٤م.
- العياشي محمد بن مسعود: تفسير العياشي، المطبعة العلمية - طهران، ١٣٨٠ هـ. ق.
- غادامير هانس غيورغ: فلسفة التأويل الأصول. المبادئ. الأهداف.
- غادامير: اللغة كوسيط للتجربة والتأويل، ترجمة: أمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي العدد٣، سنة ١٩٨٨.
- الكليني، ثقة الإسلام: الكافي، دار الكتب الإسلامية - طهران ١٣٦٥ هـ. ش.

- المجلسي، العلامة: بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء بيروت - لبنان ١٤٠٤ هـ. ق.
- محمود منيع عبد الحليم: مناهج المفسرين، ط١، القاهرة، دار الكتاب المصري، ١٩٧٨م.
- المدرسي محمد تقي: التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده، ط١، إيران، انتشارات مدرسي١٤١٥،هـ.
- المدرسي محمد تقي: المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه،ط ٢، بيروت، دار الجيل.
- المسيري، عبد الوهاب: مقال الموضوعية والذاتية، موقع عبد الوهاب المسيري ***www.almessiri.com***
- معرفت محمد هادي: التفسير والمفسرون، ط ١، إيران، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية١٤١٨،هـ.
- الميانجي محمد باقر: توحيد الإمامية، ط١، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.
- النشار علي سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام،ط١، بيروت، دار النهضة العربية١٩٨٤،م.
- هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل. الأصول. المبادئ. الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، ط ٢، الدار العربية للعلوم بيروت، والمركز الثقافي العربي المغرب، منشورات الاختلاف الجزائر، ت ٢٠٠٦م.



الفهرس

الموضوع الصفحة

الفصل الثالث

الفصل الرابع

خلاصة البحث

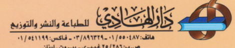
مصادر البحث



الهرمنيوطيقا

في الواقع الإسلامي

بين حقائق النص ونسبية المعرفة



للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٠١/٥٤١١٩٩
ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com
URL: http://www.daralhadi.com



ISBN 978-9953-521-66-4
9 789953 521664

Designed by R .Sedik